Ph.
0.
894.

Ah. V. 36.

Die

christliche Glaubenslehre

des Herrn

Dr. David Friedrich Strauß

(Erster Band. Tübingen und Stuttgart, 1840).

Auf dem Standpunkte evangelischer Prediger

kritisch beleuchtet

von

Dr. Friedrich Köster.

BIBLIOTHECA CIVITATIS BABENBERGENSIS.

Hannover.
Im Verlage der Hahn'schen Hof-Buchhandlung.

1841.

Ph. o 894

Als das »Leben Jesu« von Dr. **Strauß** erschienen war, mußten nicht bloß die Pfleger der Wissenschaft, die Forscher, sich lebhaft dadurch erregt fühlen, sondern eben so sehr, und vielleicht noch stärker, die Pfleger des christlichen Glaubens im Volke, die Prediger. Wurde doch Derjenige, welchen sie der Gemeinde als den Weltheiland verkündigen, der Christus der Evangelien, welchen die Kirche als den Weg, die Wahrheit und das Leben verehrt, durch jenes Buch in ein unbekanntes X, einen nebelhaften Schemen, ein mythisches Phantasiebild verwandelt. Derselbige Gelehrte nun, welcher damals den Grund des bestehenden christlichen Lehrgebäudes zu untergraben sich vermaß, macht jetzt Anstalt, dieses Gebäude selbst in die Luft zu sprengen: wie sollte solches Beginnen nicht auch unsere Prediger sehr nahe angehen? »Die christliche Glaubenslehre« wird uns hier angekündigt; aber man braucht nur die Vorrede durchzulesen, um sich zu überzeugen, daß es auf eine Kritik jener Glaubenslehre abgesehen sei, und zwar auf eine solche, wodurch, was bisher als Christenthum galt, größtentheils als nichtig soll erwiesen werden. Es kann also nicht fehlen — dieses neue Buch wird noch mehr als jenes ältere Manche in ihrem Glauben irre machen, wenigstens in ein Meer von Zweifeln stürzen: wäre das aber auch nicht der Fall, so muß es doch, schon durch den Namen seines Verfassers, alle Theologen, und besonders die Prediger, zu einer strengen Revision ihres Glaubens-Systems auffordern.

Zwar sucht der Verfasser selbst seinen Zweck weit friedlicher darzustellen. S. XI der Vorrede sagt er: »diese Schrift soll der

Wissenschaft Dasjenige leisten, was einem Handelshause die Bilanz; sie soll gleichsam die Activa und Passiva der bisherigen Dogmatik mit einander vergleichen, um deren reellen Besitzstand zu constatiren. Das Facit möge der Leser selbst nachrechnen; denn ich möchte überzeugen, nicht versichern. Fiele übrigens das Resultat auch eben so negativ aus, wie bei der Kritik der evangelischen Geschichte, so wird, hier wie dort, die Folge sein, daß man den mäßigen Rest vom Besitze desto sorgfältiger zu Rathe hält.« Das klingt freilich ganz gut und beruhigend: aber es fragt sich, ob der Rest auch noch etwas werth sei? Ziehen wir die Summe von des Verfassers Resultaten, so löset sich die Heilslehre des Evangeliums auf in den Dunst von allerlei Negationen, und der Schatz christlicher Wahrheiten wird, wie es dort im Mährchen geschieht, fast ganz in todte Kohlen verwandelt. Das Christenthum ist hier nämlich in den Schmelztiegel der Hegelschen Philosophie geworfen, und dergestalt verflüchtigt, daß nur ein ärmliches Residuum von pantheistischer Weisheit übrig bleibt. Zwar hat der Verf. nicht behauptet, aber sein Buch macht den Eindruck, als ob er behaupte, daß nicht in Christo, sondern in Hegel das Heil sei; und wenn nun, was er vom Christenthum noch stehen läßt, keinen ernsthaften Menschen befriedigen kann, so müßte man, falls er Recht behielte, dasselbe lieber Preis geben, und sich der alleinseligmachenden Philosophie des Tages in die Arme werfen.

Ehe es aber dahin kommt, besinnen wir uns wohl erst ein wenig. Es könnte ja sein, daß der Rechner manche geheime Hülfsquellen unseres Hauses übersehn hätte, wodurch das angebliche Deficit mehr als gedeckt wird. Und wenn wirklich beim näheren Nachzählen dieses Resultat sich herausstellt, so werden wir uns des Lächelns nicht erwehren können darüber, daß Dr. Strauß uns für so arm hält; noch des Unwillens darüber, daß er uns sogar schon in der Philosophie einen curator

bonorum bestellen will. Es ist der Zweck der nachfolgenden Blätter, zu einer solchen Prüfung der Straußischen Dogmatik mitzuhelfen, und unsere Prediger namentlich hinzuweisen auf gewisse reichhaltige Gebiete der christlichen Glaubenslehre, welche von der Straußischen Kritik unberührt geblieben sind. Ausführliche Widerlegungs-Schriften, worin alle einzelnen Behauptungen des Buchs genauer erörtert und auf ihren wahren Werth reducirt werden, bleiben gewiß in der Folge um so weniger aus, da dasselbe die Widerlegung geflissentlich herausfordert.

Warum ich also mit dieser kürzeren Beleuchtung schon jetzt hervortrete? Hauptsächlich, um das Freudengeschrei etwas zu mäßigen, womit diese Glaubenslehre von gewissen Seiten her begrüßt wird; um dem tiefen Eindrucke rasch zu begegnen, welchen sie auf unbefestigte Gemüther machen kann, ja ohne Zweifel machen wird. Denn was die Darstellung unsers Verf. betrifft, so kennt man schon ihre Leichtigkeit und Lebendigkeit, und den vielseitig gebildeten Geist, welcher in ihr waltet. In dem vorliegenden Werke aber finden wir sie ganz besonders anziehend, munter und frisch; sie ist häufig bilderreich, und gewürzt durch feine Anspielungen und Ironieen: ja, die Ironie steigert sich ein Paarmal, wie S. 497, zur dramatisirten Persiflage. Fast ohne Ausnahme bleibt der Ton, was wir gern bemerken, dem Gegenstande angemessen, ernst und würdevoll. Dazu kommt ferner der reiche Inhalt dieser Arbeit. Das Leben Jesu von Strauß ist, wegen der Eintönigkeit seiner kritischen Operationen, vielleicht noch von keinem Leser ganz genau durchstudirt worden; diese Glaubenslehre hingegen verbreitet sich über eine Menge der wichtigsten Fragen aus der heutigen Theologie so interessant und lehrreich, daß man nicht umhin kann, dem Verfasser bis ans Ende mit steigender Theilnahme zu folgen. Auf daß aber Niemand durch diese Vorzüge sich blenden lasse, auf daß Unerfahrene vor der Furcht verwahrt bleiben, als ob die gute Sache

des Christenthums »im Kampfe mit der modernen Wissenschaft« unterliegen könnte, oder als ob auch nur die Theologie in diesem Kampfe eine tödtliche Wunde davon getragen habe — deßhalb wird es rathsam sein, gegen des Herrn Dr. Strauß kühne Kritik vorläufig einen motivirten Protest einzulegen. Sollten wir dadurch auch nur so viel erreichen, daß eine ruhige und allseitige Prüfung dieses Buchs vorbereitet würde, so wäre ja schon Das für einen Gewinn zu achten.

Halten wir für jetzt nur fest, daß, wie überall, so auch in Sachen der Religion das Neueste nicht immer das Wahrste sei: darum ist auch der Kampf der modernen Wissenschaft gegen das Christenthum noch kein Sieg. Aber mehr und mehr thut es in unsern Tagen Noth, das Gebiet des Glaubens und der Frömmigkeit gegen die übertriebenen Ansprüche der Philosophie, namentlich der dialektischen Speculation zu vertheidigen. Denn der Hochmuth, als ob man dasjenige wahrhaft besitze, was man vermeintlich erkannt und begriffen hat, gehört zu den Grundfehlern unserer Zeit; so wenig er auch der deutschen Gemüthlichkeit zusagt. Dieser braucht der Glaube nur in seiner Reinheit vorgehalten zu werden, um zu siegen und vermöge der ihm einwohnenden Kraft die schimmernden Gewebe der Dialektik zu zerreißen.

Herr Dr. Strauß versichert S. IX und X der Vorrede: es sei sein Streben gewesen, nichts Eigenes zu liefern, sondern nur Gegebenes und Objectives zusammen zu fassen; und Das sei die Kritik der Dogmen, wie sie im Laufe der Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag sich vollendet hat. Hierauf bezieht sich auch der Zusatz auf dem Titel: die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung; wozu folgende Erklärung gegeben wird: In der höchsten Reife eines Dogma's, oder seiner vollendeten kirchlichen Ausbildung, seien schon die Keime seines Verfalls enthalten; und diese durch die

Stadien ihres Verlaufs bis auf die Gegenwart zu verfolgen, sei die Aufgabe des Buches. Zum Grunde liegt die Überzeugung, man brauche nur die Geschichte eines Dogma's zu studieren, um seine Nichtigkeit einzusehn: weßhalb es auch heißt: »zuletzt (nämlich in der Gegenwart) galt es noch, scharf zuzusehn, um nicht einen neuen Anstrich des alten Gebäudes mit wirklicher Reparatur desselben zu verwechseln«. Nun liegt allerdings etwas Wahres in dem parodirenden Worte: die Dogmen-Geschichte ist das Dogmen-Gericht; allein dieses Gericht ist nicht bloß zerstörend und auflösend, sondern auch erhaltend und aufbauend; wie denn Henke mehr im ersteren, Neander mehr im letzteren Sinne die Dogmengeschichte ausführt. Auch kann man die Reife eines Dogma's seine immer engere Begränzung durch starre Formeln nennen; wie z. B. das Dogma von der Gottheit Christi in den Monotheleten-Streit, und das von der Gegenwart Christi im Abendmahle in den Satz von der ubiquitas corporis Christi sich verlief. Allein solche Reife steht nicht immer gerade in dem letzten Stadium der Geschichte. Und richtiger versteht man dieses Wort von der rein biblischen, allgemein anerkannten, auf klare Prinzipien gegründeten Ausbildung christlicher Lehren; in welcher dann keineswegs die Keime ihres Verfalles, sondern vielmehr ihrer ewigen Verjüngung enthalten sind.

Jene erstrebte Objectivität aber, die wir dem Verf. gern zugestehn, hat, wie er selbst bemerkt, eine negative Seite und eine positive. Die negative ist die philosophische Kritik der Dogmen. Was der Scharfsinn der alten Häretiker, und besonders was seit den letzten hundert Jahren der Deismus in England, der Materialismus in Frankreich, und der Rationalismus in Deutschland gegen den kirchlichen Lehrbegriff vorgebracht haben, das ist von ihm mit großem Fleiße gesammelt und mit Scharfsinn in das günstigste Licht gestellt worden. Wir sind auch nicht gemeint, dieser Zusammenstellung ihren großen Werth

abzusprechen: wir mißbilligen das Verfahren der Hyper-Orthodoxie, welche alle Ergebnisse der Kritik auf dem Felde der Theologie mit Einem Schwertstreiche vernichten möchte. Strauß hat wirklich bewiesen, daß von den Formen des historisch gewordenen Protestantismus Manches fallen muß, weil das Prinzip des Protestantismus an sich Solches fordert; daß manche Grundlagen und Zierrathen des dogmatischen Lehrgebäudes — ein Bauschutt früherer Jahrhunderte — bedeutend modificirt, oder ganz bei Seite geschafft und durch Besseres ersetzt werden müssen. Aber dies ist auch von den besonnensten Forschern unserer Zeit stets anerkannt worden: nur fassen sie das Christliche mit zarten Händen an, damit es nicht verderbe; während der Rationalismus dasselbe oft schonungslos der modernen Bildung zum Opfer bringt.

Wenn nun unser Verf. die Resultate dieses Rationalismus noch bei Weitem überfliegt, so ist daran hauptsächlich die positive Seite seiner Darstellung, d. h. seine philosophische Grundlage Schuld. Er huldigt nämlich dem Hegelschen Systeme, jenem logischen Pantheismus, welcher in der That weit verbreitet ist, sich aber sogar das Bewußtsein der Zeit nennt, also gern die Alleinherrschaft in der Wissenschaft behaupten möchte. Zwar hat Strauß Einiges auch an Hegel auszusetzen; vielleicht weil er seine theologische Natur und Richtung nicht ganz verläugnen kann; allein die Grundzüge des dialektischen Monismus erscheinen ihm doch als das Höchste menschlichen Scharfsinnes, und als Wahrheit für alle Zeiten. Bekanntlich lehnt sich die Hegelsche Philosophie an die wiedererweckte Lehre des Spinoza an, und will eine speculativ durchgeführte Vollendung des Spinozismus sein. Nun mag Spinoza's Pantheismus Großes geleistet haben im Niederreißen der damals erstarrten Theologie; das Christenthum selbst aber hat er nicht auferbauet, konnte er nicht auferbauen, weil er mit demselben in einem durchgängigen,

einleuchtenden Widerspruche sich befindet. Auch Schleiermacher folgte in manchen Punkten dem Spinozismus und gab der Theologie namentlich eine neue Richtung auf das Speculative; aber die pantheistische Haltung und Färbung, welche seine christliche Glaubenslehre dadurch erhalten hat, ist wahrlich nicht das Beste an derselben. Und während dieser Theolog durch die große Idee der Lebensgemeinschaft in der christlichen Kirche, deren Bewußtsein er systematisch entwickeln wollte, vor auffallenden Abweichungen von der evangelischen Heilslehre verwahrt blieb, hat die Hegelsche Schule, in ihrem Stolze auf die Bewegung des Begriffs, sich von dem eigenthümlich Christlichen immer mehr losgesagt, ja es zuletzt kein Hehl mehr gehabt, daß die Religion überhaupt, folglich auch die christliche, nur die unvollkommene Form sei des in Hegel erschienenen reinen Wissens. Was kann nun dabei herauskommen, wenn diese Schule den Gehalt der evangelischen Wahrheit vor ihr Gericht zieht? Den christlichen Dualismus von Gott und Welt kann sie nicht anerkennen; und eben so wenig die Begriffe von Schöpfung und Vorsehung. Einen persönlichen Gott statuirt sie nicht; auch keine persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Offenbarung kennt sie zwar, aber nicht im biblischen Sinne; da nach ihr die Gottheit sich nur in der Menschheit überhaupt offenbart. Wenn man sie scharf darauf anredet, will sie das Alles freilich nicht Wort haben, und drückt sich sehr christlich aus; aber der Kundige läßt sich nicht täuschen durch solchen verschleiernden Synkretismus, welcher christliche Redensarten als Hülle Hegelscher Ideen gebraucht. Hoch preiset sie freilich die christliche Freiheit: aber thut man ihr wohl Unrecht, wenn man sagt: sie meine damit eigentlich die Freiheit vom Christenthume? In so fern also Dr. Strauß nach Hegelschen Prinzipien urtheilt, können wir ihm wohl zugestehn, daß er eine sehr wichtige Richtung des Zeitgeistes darstelle; aber nicht, daß er unpartheiisch urtheile,

und noch weniger, daß er die allgemeine Überzeugung des Jahrhunderts ausspreche, »einen brausenden Strom, gegen den alle Dämme und Schleusen nichts vermögen.« Nein, so einhellig ist das Jahrhundert noch nicht geworden; und wäre es der Fall, so müßten wir mit Psalm 46, 4—6 sprechen: »Wenn gleich das Meer wüthete und wallete und von seinem Ungestüm die Berge einfielen: dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brünnlein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind. Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie wohl bleiben.«

So ist denn die Dogmatik der Briefe über den Rationalismus (Aachen, 1813) in der That ungleich vorsichtiger und inhaltreicher, als diese »christliche Glaubenslehre, im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt«. Denn dort setzt der Rationalismus allein das kritische Messer an, und läßt noch vieles Wesentliche vom Christenthume stehn, namentlich seinen reinen Theismus. Hier aber hat er sich verbündet mit der neuesten Alleinslehre, welche so gern das eigenthümlich Christliche in ihren speculativen Netzen erstickt. Da werden die Dogmen der Kirche von pantheistischen Schlingpflanzen dergestalt umrankt, daß sie, ihre ganze Kraft und Schönheit einbüßend, kaum noch zu erkennen sind. Wenn also auch das Straußische Werk negativ zur Fortbildung der Theologie mitwirken kann: eine positiv nachhaltige Wirksamkeit dürfen wir ihm nicht versprechen. Strauß wird seinen nächsten Zweck erreichen, nämlich die Gegenwart mächtig aufzuregen. Aber wenn die Aufregung sich erst wieder beruhigt hat, wird auf die Nachwelt wenig davon übergehen; weil in dieser Dogmatik weder auf der historisch-philologischen, noch auf der psychologisch-philosophischen Bahn eigentliche Fortschritte gemacht sind.

Zur allgemeinen Charakteristik derselben müssen wir jetzt noch eine andere Behauptung der Vorrede herausheben und kürzlich

beleuchten. »Der bis vor Kurzem in der Dogmatik so wichtige Gegensatz zwischen der lutherischen und reformirten, ja selbst zwischen der protestantischen und katholischen Confession sei jetzt auf dem Gebiete der Wissenschaft merklich zurückgetreten, ja zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit zusammengeschwunden. Vielmehr drehe sich heut zu Tage Alles um den Streit über Heteronomie oder Autonomie des Geistes, Offenbarung oder Vernunft; kurz, über das Verhältniß des Glaubens zur modernen Wissenschaft; daher auf wissenschaftlichem Boden der orthodox protestantische Theolog dem rechtgläubigen katholischen ungleich näher stehe als dem Rationalisten, oder gar dem speculativen Theologen seiner eignen Confession«. Daß in dieser Behauptung viel Wahres liege, wer könnte das verkennen? In der supranaturalistischen Grundansicht sind allerdings Protestantismus und Katholicismus der Hauptsache nach einig, und dem Rationalismus entgegengesetzt; für den Augenblick wird daher der Theolog von jenem Streite zwischen Vernunft und Offenbarung lebhafter und unmittelbarer ergriffen als von dem confessionellen Gegensatze. Aber ob das auch so sein und so bleiben sollte? läßt sich mit Fug und Recht bezweifeln. Im Widerstreben gegen die erstarrte Theologie des siebzehnten Jahrhunderts, war es natürlich, daß der Streit über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung im achtzehnten ausbrach und bedeutenden Raum gewann; aber wir könnten es nur für ein Unglück halten, wenn er diesen Raum behalten und alle anderen theologischen Fragen in den Hintergrund drängen sollte. Es handelt sich in demselben um ein, der Theologie eigentlich fremdes Gebiet; und gerade deshalb wird er nie zu Ende gebracht werden. Dies fängt man auch, wie uns dünkt, mehr und mehr an einzusehn, nachdem der Kampf über ein Vierteljahrhundert lang mit stets abwechselndem Erfolge ist geführt worden. Gleich dem Pelagianismus und Augustinismus, sind Rationalismus und Supranaturalismus mehr verschiedene Grundsätze und Denk-

weisen, als eigentliche Systeme und Lehrgebäude: Beide werden daher, nachdem sie einmal in der Kirche zum Bewußtsein gekommen, sich nie wieder gänzlich verlieren: sie werden einander als unvollkommnere Betrachtungsweisen des Christenthums ansehen und fortwährend bekämpfen; aber überwunden und vertilgt wird weder die eine werden, noch die andere. Scheint doch auch Gott selbst solchen Kampf verordnet zu haben, damit sie sich gegenseitig beim Wachen erhalten und vor Übertreibungen bewahren. Dem jungen Theologen, zumal dem, welcher sich für den Kirchendienst vorbereitet, ist daher sehr zu rathen, daß er über diesen Streit sich orientire, sich ein festes Urtheil bilde: nur daß er nicht in demselben untergehe und von ihm verzehrt werde! Der Theolog überhaupt aber, wenn er es mit seiner Confession wohl meint, hat wahrlich etwas Besseres zu thun, als ewig über Vernunft und Offenbarung zu zanken, oder gar die speculativen Sätze der modernen Philosophie von der Identität Gottes und der Welt zu bekämpfen. Es ist in dieser Beziehung eine wunderbare Inconsequenz unserer Streng-Orthodoxen und Alt-Lutheraner, daß sie den Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung weit wichtiger ansehn, weit eifriger verfolgen, als den confessionellen: fällt ihnen denn nicht auf, daß sie darin mit Strauß, ihrem Antipoden, Eines Weges wandeln? Strauß selbst macht a. a. O. darauf aufmerksam, daß der Zwiespalt, der Natur der Sache nach, gerade die protestantische Kirche am meisten in sich zu zerreißen drohe. Warum diese am meisten? Weil sie sich nicht an die äußere Auctorität der Kirche anlehnen kann. Die römische Curie hat neuerlich die Vernunft gegen Hermes verurtheilt, gegen Bautain aber vertheidigt; und doch ist dieser Widerspruch durch das Ansehn der Kirche bemäntelt. Die protestantische Kirche hingegen, welche die Schrift einerseits, und die Macht der Wahrheit andererseits zum Leitstern hat, muß sich auflösen und zu Grunde gehn, wenn sie in

Streitigkeiten über die Vernunft hin und her schwankt. Unser Verfasser, um zu beweisen, wie wissenschaftlich unbedeutend jetzt der confessionelle Unterschied geworden sei, beruft sich auf den Streit über die Möhlersche Symbolik, welcher von den Verhandlungen wegen des Cölner Ereignisses fast spurlos sei verschlungen worden. Das Beispiel scheint uns übel gewählt. Denn in der Möhlerschen Sache, wie in der Cölner, handelte es sich ja eben um confessionelle Gegenstände; und die erstere hat der letzteren nur deßhalb weichen müssen, weil dort um das Abstracte, die Prinzipien, gestritten wurde, hier um etwas Concretes, tief und unmittelbar in das Leben Eingreifendes, nämlich die gemischten Ehen. Sagen wir es denn noch Einmal: jene Behauptung der Vorrede ist ungegründet, folglich irreleitend. Für den protestantischen Theologen, auch noch in unseren Tagen, geziemt sich's viel mehr, die Römischen Irrlehren und Mißbräuche zu bekämpfen, als gegen die Vernunft und gegen die neueste Philosophie zu polemisiren. Sind doch die Ansprüche der Römischen Curie vor Kurzem neu erwacht! Werden doch die Lehrsätze von der Infallibilität des Pabstes und der Macht des Priesterthums, von Verdammniß der Ketzer und alleinseligmachender Kirche, von Cölibat und Gelübden, Ohrenbeichte und Inquisition, noch immer mit alter Energie behauptet! Namentlich bildet die Lehre von der Kirche eine große Kluft zwischen beiden Confessionen; und es thut wahrlich Noth, darauf hinzuweisen, daß, wenn der Katholicismus durch äußeren Glanz und Zusammenhang imponirt, der Protestantismus mehr sittlichen Ernst und innere Wahrheit habe. Wie würden wohl die jetzt mehr als je wachsamen Jesuiten triumphiren, wenn wir uns zum Kampfe auf fremden Gebiete verlocken ließen, und derweil unser ererbtes Eigenthum, die freie protestantische Kirche, Preis gäben! Denn so ist es. Auf dem Boden der Philosophie ist der Theolog ein Fremdling, und daher leicht zu schlagen; er hat die Aufgabe, seine Kirche, als

sein Eigenthum, gegen eindringende Feinde zu beschützen. Es geschehe mit Liebe, aber auch mit Nachdruck. Wer Ohren hat, zu hören, der höre!

Mehr Zustimmung wird der Verfasser finden, wenn er fordert, daß jener Hauptgegensatz zwischen Glauben und Wissen nicht verdeckt, sondern klar ausgesprochen werde. Er mißbilligt also die bisherigen Vermittelungs-Versuche zwischen Supranaturalismus und Rationalismus. Da werde entweder der Glaube und die Bibel ohne Weiteres rationalisirt; oder die speculative Vernunft, sie wisse selbst nicht wie, christianisirt; oder der Gegensatz in unbestimmten Gefühlen und unreinen Mischungen neutralisirt; durch solches Verfahren aber der Schaden zugedeckt, statt geheilt, der Streit niedergeschlagen, statt geschlichtet. »Hiermit muß es anders werden, wenn wir vorwärts kommen wollen.« Vortrefflich! Nur dürfte das kein Fortschritt sein, wenn man die christlichen Dogmen durch den Hegelschen Gedanken-Prozeß verflüchtigt, statt sie in ihrer eigenthümlichen Schönheit und Kraft zu begreifen. Auch thut der Theolog, wie wir eben sahen, am Besten, dem theoretischen Streite ganz aus dem Wege zu gehen; dann hindert ihn in der Praxis nichts, seine Vernunft rüstig zu gebrauchen, und doch zugleich der Offenbarung aufrichtig zu huldigen.

Anziehend wird die Einleitung eröffnet mit einem Rückblicke auf die schönen Friedenshoffnungen für die Theologie zu Anfang des vierten Jahrzehends unseres Jahrhunderts. Damals habe man freudig die Messianische Zeit einer Versöhnung der Philosophie mit dem Glauben, durch die Hegelsche Lehre, als angebrochen verkündigt: allein sofort sei von den Koryphäen beider Feldlager gegen diese Versöhnung protestirt worden. Gemeint sind die Göschelschen Unionsversuche. Strauß bemerkt hierzu (S. 5): da der Glaube mehr praktisch sei, die Philosophie mehr

theoretisch, und da jener sich auf Offenbarung berufe, diese auf die Vernunft, so habe der Conflict zwischen beiden, als ein natürlicher, immerfort bestanden. Nun behauptete Lessing, der Glaube, als heiliger Besitz des Herzens, bleibe von der Wissenschaft unberührt; Schleiermacher wollte die Theologie als Darstellung des christlich frommen Gefühls retten; Hegel endlich erklärte die Religion für die unvollkommene Form des philosophischen Wissens. Mit allen diesen Lösungsversuchen ist aber Strauß nicht zufrieden (S. 24), weil der Philosoph dieselbe Befriedigung suche wie der Gläubige, weil Vernunft und Gefühl innig zusammen hangen, und weil Form und Inhalt sich nicht so trennen lassen, wenn man über die bloße Subjektivität hinaus will. So sei es gekommen, daß vermöge der speculativen Richtung des Zeitalters die Philosophie dem Glauben immer mehr Terrain abgewonnen habe.

Bleiben wir nun hier einen Augenblick stehen, so ist es ja wahr: die genannten Versuche, einen Frieden zwischen Glauben und Wissen herzustellen, befriedigen nicht. Aber bevor wir uns deßhalb mit dem Verfasser für die Philosophie entscheiden, müssen wir der Sache wohl etwas tiefer auf den Grund gehn. Zuvörderst hat der Conflict unläugbar auch sein Wohlthätiges, indem er Beide innerhalb der gehörigen Gränzen erhält, sie gegenseitig schärft und anregt; indem er den Glauben festigt, das Wissen befruchtet. Sodann aber mag er immerhin in der Theorie unüberwindlich dastehn; anders verhält es sich in der Praxis, im Leben des Gemüths: es giebt hier der Übergänge und Vermittelungen zwischen Glauben und Wissen unendlich viele, worauf wir unten zurückkommen werden. Mit Recht wird gegen Lessing erinnert, daß seine Lösung nur den Gläubigen, aber nicht den Denker befriedige. Die von Schleiermacher ist in so fern einseitig, als wir die Frage nach der Wahrheit des frommen Gefühls nicht abweisen können; wie denn überhaupt der

Glaube weder im Gefühl allein, noch in irgend einer andern Seelenkraft allein, sondern in dem gesammten geistigen Bedürfnisse des Menschen seine Wurzel hat. In dem Hegelschen Satze (S. 21), daß die Religion die Form sei, in welcher die Wahrheit für alle Menschen ist, wollen auch wir eine schöne Humanität nicht verkennen; aber desto weniger kann sich der Theolog die fernere Behauptung Hegels gefallen lassen, die Religion überhaupt, auch die christliche, sei nur eine unvollkommene Form des philosophischen Wissens. Dies erscheint auf christlichem Standpunkte als eine Anmaßung, gegen welche man nicht kräftig genug protestiren kann. Denn wenn die Bibel ohne Einschränkung sagt: »wir wandeln hier im Glauben und nicht im Schauen (2. Kor. 5, 7)« und »es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden« (1. Joh. 3, 2); so behauptet diese Lehre: wir brauchen nicht erst auf eine Lösung des Räthsels der Dinge im Jenseits zu warten: wir Philosophen wandeln schon jetzt im Schauen (vermöge des Begriffs), und nur das unphilosophische Volk muß sich mit dem Glauben und seinen Symbolen begnügen. Dieser Satz: »Der Glaube ist für das Volk; dem Gebildeten genügt die Philosophie« zieht sich durch die ganze Straußische Glaubenslehre hindurch; und deren Titel sollte eigentlich lauten: die christliche Glaubenslehre in ihrem Untergange durch die moderne Wissenschaft dargestellt. In dem Ausdrucke: die Philosophie genügt, wird aber merkwürdiger Weise doch ein Mehrbesitz des Glaubens angedeutet; und nehmen wir hinzu, daß nach dem Apostel »unser Wissen Stückwerk ist (1 Kor. 13, 9),« so kann es für den Christen nicht zweifelhaft sein, auf welche Seite er sich zu schlagen habe. Nur das Eine müssen wir hinzufügen: wenn diese pantheistische Lehre den Glauben nur duldet, als das unvollkommenere Abbild der Wahrheit, als eine exoterische Hülle für den großen Haufen; wer bürgt uns dafür, ob sie nicht auch das Sittengesetz aus bloßer Condescendenz an-

erkennt, und demselben auf jener Höhe der Speculation, wo Alles in Gott ist, keine Gültigkeit mehr zuschreibt? Dann aber schwankt uns der Boden unter den Füßen. So wollen wir denn die Philosophie zwar hochachten, als das rühmliche Bestreben, aus der Vernunft allein sich über die Stellung des Menschen zum Weltganzen zu orientiren; aber wir müssen uns zugleich erinnern, daß sie, von Antinomieen umhergetrieben, bis auf den heutigen Tag mit jedem Jahrzehend ihre Farbe gewechselt hat. Der christliche Glaube dagegen hat sich seit achtzehn Jahrhunderten ausgebreitet, hat die Welt überwunden und erneuert, und wenn er auch oft der Zeitphilosophie zu unterliegen, mit ihr die Farbe zu wechseln schien, hat er sich doch immer wieder durch innere Kraft von derselben losgerungen.

Nicht ohne Zustimmung erwähnt Strauß (S. 25), daß in der Hegelschen Schule das Christenthum bestimmt werde als die Religion der Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Allein in dieser Kürze und Weite scheint uns die Formel völlig unbrauchbar zu sein; denn auf eine Vereinigung des Menschen mit Gott läuft am Ende das Wesen jeder Religion hinaus. Fragen wir genauer nach, so behauptet Hegel, das Christenthum sei wesentlich Pantheismus, oder doch Monismus; in so fern es den ursprünglichen Dualismus von Gott und Welt in der Idee der Menschwerdung Gottes, oder des Gottmenschen, zusammen schmelze. Hier bedarf es wohl für den Schriftgläubigen keiner langen Beweisführung, daß das biblische Christenthum von jedem Pantheismus, wenn man nicht die Namen mißbrauchen will, himmelweit entfernt sei. Freilich, die Liebe Gottes ist sein Grundgedanke: aus Liebe sandte Gott seinen Sohn, um die durch die Sünde von ihm getrennte Welt wieder mit sich zu vereinigen. Aber dadurch sollen Gott und die Welt nicht in Eins zusammen schmelzen; denn das Wesen der wahren, freien Liebe ist Vereinigung ohne Vermischung, Einheit zweier Perso-

nen, ohne Aufgeben ihrer Persönlichkeit. — Die christliche Grundidee von der Versöhnung wird von Hegel erklärt als eine Aufhebung des Hüben und Drüben der Intellectualwelt und der Sinnenwelt; allein das ist wieder eins von jenen Schlagwörtern des berühmten Mannes, wodurch dem Uneingeweihten die bezeichnete Sache mehr verdunkelt als erklärt wird.

Gespannt muß man werden, wenn Strauß S. 31 ff. seine eigene Ansicht vom Christenthum im Zusammenhange vortragen zu wollen ankündigt. Richtig wird hier zuerst der Charakter des Hebraismus gesetzt in die völlige Dependenz des Endlichen vom Unendlichen und in die Diesseitigkeit, oder das Fehlen der Unsterblichkeitslehre; woraus vor dem Exil die Messias-Idee, nach dem Exil der Alexandrinische Spiritualismus sich entwickelt habe. Aber der Hauptpunkt ist hier doch in so fern übergangen, als zum Wesen des Hebraismus die Lebendigkeit gehört, womit die reine Gottes-Idee das ganze Volksleben durchdrang, und worin keine andere Religion des Alterthums ihm gleichkommt. Lag doch in dieser spirituellen Gottes-Idee selbst die Unsterblichkeitslehre wie ein schlummernder Keim verborgen.

Das Wesen des Christenthums wird bezeichnet als eine Neutralisirung palästinisch-jüdischer und alexandrinisch-griechischer Elemente: daraus sei insbesondere die Idee hervorgegangen, daß Jesus als Messias vorerst Knechtsgestalt angenommen habe, um künftig in seiner vollen Glorie wieder zu kommen. Hier hätten wir in der That etwas Gründlicheres erwartet, als diese dürftige, einseitige Ansicht, in welcher Gfrörer vorangegangen, und welche auch von den philosophirenden Israeliten unserer Tage, einem Salvador und Steinheim, verfolgt wird. Hier also liegt das πρῶτον ψεῦδος, welches die weiteren Urtheile des Verfassers über das Christenthum bestochen hat. Kaum die menschliche Seite des Christenthums wird damit richtig aufgefaßt; —

fruchtbarer ist jedenfalls die Vorstellung von Eberhard, daß dasselbe eine Vereinigung der orientalischen und occidentalischen Cultur bewirkt habe; — und völlig unerklärt bleibt seine göttliche Lebenskraft und die große Beziehung seiner Ideen auf das Leben. Überhaupt wird das Christenthum von der Philosophie nur allzu oft als bloße Lehre angesehn; da es doch eine Heilsanstalt, ein neues Leben sein will; und Strauß namentlich hat sein Wesen in solche Punkte gesetzt, welche vielmehr die erste Quelle seiner Ausartung wurden. Palästinisch=jüdisch war die Sectirerei der Ebioniten, und alexandrinisch=griechisch die der Gnostiker. Wie viel wahrer und tiefer hat Baumgarten=Crusius (Compendium der Dogmengeschichte. Neue Aufl. §. 15 ff.) das Christenthum charakterisirt als den erweiterten, von partikularistischer Beschränkung freigemachten hebräischen Religionsgeist, als eine Erfüllung der prophetischen Grundideen vom Reiche Gottes und in demselben vom Geiste Gottes! Strauß geht nun sofort (S. 37) zur der Anklage über: die Apostel hätten, weil sie in Jesus den Messias erblickten, mehr Nachdruck auf dessen Person als auf die Sache, auf das Factum als auf die Idee gelegt. In Folge dessen habe man die Dogmen über die sittlichen Gesetze erhoben, beide als positive Gebote hingestellt, und äußere Handlungen als Stellvertreter des Sittlichen betrachtet: auch sei durch die Erwartung von der Parusie Jesu das Jenseit als die allein positive Welt erschienen. Wir haben gegen diese Sätze vielfache Einsprache zu thun. Denn erstens ist hier wiederum übersehen, daß der Charakter der Apostolischen Zeit Begeisterung für das Reich Gottes war, also für eine Anstalt, und nicht eine bloße Lehre. War nun Jesus der Stifter dieses Gottesreichs, so konnte Begeisterung für seine Person unmöglich fehlen. Diese Begeisterung aber stieg bekanntlich bei den Aposteln um so höher, jemehr ihnen die jüdische Messias=Idee in den Hintergrund trat; so daß also jene von dieser unabhängig gewesen sein

muß. Will man ferner tadeln, daß der christliche Glaube sich nicht bloß, wie die Philosophie, an das reine Denken hält, sondern sich mit dem Historischen, mit Personen und Factis, verbindet; so liegt darin vielmehr sein Lob, die Bedingung seiner größeren Wirksamkeit. Aus der Gemeinschaft des Glaubens erwuchs nothwendig eine äußere Kirchengemeinschaft; und eben so nothwendig mußte der Glaube in den Dogmen eine Hülle, eine äußere Form und Schutzwehr, suchen. Es ist wahr, man betrachtete diese Dogmen als Grundquellen der Sittlichkeit. Hatte man darin aber Unrecht? Mehr als die einzelne sittliche That gilt ja doch der das ganze Thun regierende Glaube; und nur in so fern legte man dem letztern eine größere Wichtigkeit bei; ohne jedoch die Sittlichkeit dem Glauben nachzusetzen. Positiv wurden allerdings die Dogmen und die Gebote des Christenthums, weil man sie als die Gesetze des Himmelreichs ansah; aber keineswegs bloß in formeller Hinsicht; denn sie gelten als Geist und nicht als Buchstabe (2 Kor. 3, 6), als ein Sauerteig, der die Menschheit durchdringen (Matth. 13, 33), als Geist und Leben (Joh. 6, 63), wodurch das Alte neu werden soll (Offenb. 21, 5). Es ist leider wahr, daß frühzeitig in der Kirche gewisse Handlungen und Lebensarten, als Fasten und Almosen, Ehelosigkeit und Klosterleben, dem Sittlichen gleichgeachtet wurden; aber es waren das jüdische oder morgenländische Erbfehler, welche die Kirche zwar lange genug behalten, aber endlich doch durch innere Kraft überwunden hat. Daß die Apostolische Zeit das Jenseit als die allein positive Welt angesehen habe, könnte man vielleicht aus den chiliastischen Erwartungen schließen; allein die Bibel selbst lehrt nur eine unzertrennliche Verbindung des Disseit mit dem Jenseit und eine Vollendung des ersteren in dem letzteren. Das wollen die Sprüche sagen: »Trachtet nach dem was droben ist, und nicht nach dem, was auf Erden ist« (Kol. 3, 2). »Wir haben hier keine bleibende

Stätte; sondern die zukünftige suchen wir« (Hebr. 13, 14). Darauf bezieht sich auch das große Wort Philipp. 3, 20: ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει; wir leben schon auf Erden nach den Gesetzen des Himmels, stehen in beiden Welten unter demselbigen Herrn, nämlich Gott.

Aus jener angeblichen Überschätzung des Jenseit erklärt der Verfasser (S. 44) das Aufkommen der Hierarchie in der Kirche: wir glauben, daß er es sich damit allzu leicht gemacht hat. Es ist wohl richtig, um den Himmel zu gewinnen, ließ man sich von den Stellvertretern Gottes blindlings leiten; allein die merkwürdige Verirrung hing doch noch an tausend anderen Fäden; besonders daran, daß man die äußere Einheit der Kirche mit der inneren verwechselte. Kurz und bündig ist dagegen (S. 45) aus der Überspannung der Hierarchie die Reformation abgeleitet: der sittliche Ernst wird hervorgehoben, welcher sich gegen den Indulgenzen-Handel und das ausgeartete Mönchthum empörte. Indessen habe der Irrthum von der alleinigen Realität des Jenseit noch fortgewirkt: daher sei die Erde als ein Jammerthal verschrieen, die Würde der Ehe verkannt, und durch die Peinlichkeit der Pietisten in Beziehung auf die Adiaphora eine katholische Asceten-Moral zurück geführt. Hauptsächlich aber tadelt Strauß an dem formalen Prinzip des Protestantismus: daß man die Repräsentation des Göttlichen in der Menschenwelt von der Kirche auf die Schrift übertragen und unter diese alle Selbstthätigkeit des Menschen gefangen genommen habe; an dem materiellen: daß man die Versöhnung als etwas dem Menschen von außen Zukommendes betrachtet, und Jeden von der kirchlichen Orthodoxie Abweichenden dieser Versöhnung verlustig erklärt, ja mit dem Fluche belegt habe. Bedauern müssen wir hier vor allen Dingen, daß der Verf. an der evangelisch-protestantischen Kirche, welcher er angehört und welche ihm solche Freiheit der Kritik ge-

währt, Nichts mehr zu rühmen gefunden hat. Nichts von der Verwerfung des langjährigen Irrthums und der Wiederherstellung der noch älteren Wahrheit! Sollte ihm auch das protestantische Prinzip wenig gelten: nur das als christlich anzunehmen, was sich aus der heiligen Schrift begründen läßt; so hätte er doch das evangelische um so höher stellen müssen: sich in religiösen Dingen durch nichts binden zu lassen, als durch die Macht der Wahrheit. Luther nennt freilich die Erde ein Jammerthal; aber ein peinliches, trübselig ascetisches Wesen hatte er wahrlich nicht, Er der Mann voll männlichen Muthes und gemüthlicher Heiterkeit. Daß die Reformatoren nicht gleich in allen Dingen das Rechte gefunden, »den papistischen Sauerteig« erst allmählig abgethan haben; wer wüßte das nicht? Mag ihnen also die Schrift zu sehr äußere Norm, die Versöhnung zu sehr äußerer Vorgang gewesen sein: hat sich nicht durch die freie Schriftforschung das Rechte allmählig herausgestellt? hat nicht der Protestantismus aus seinen Prinzipien sich mehr und mehr entwickelt? Es ist wahr, daß sie die Vernunft unter die Schrift gefangen nahmen; aber sie meinten doch, ihr damit eben zur rechten Freiheit zu verhelfen. Die Versöhnung gründen sie, nach der Schrift, auf die objective Thatsache des Todes Jesu; aber aus keinem anderen Grunde, als um sie objectiv gewiß und über subjective Zweifel erhaben hinzustellen: daß sie nachmals eine innerliche werden, Christus eine Gestalt in uns gewinnen müsse, haben sie nicht weniger ernstlich behauptet. Auch unsere Kirche hielt sich, der Römischen gegenüber, für die wahre und allein seligmachende und konnte sich daher von der Verdammung der sogenannten Ketzer nicht gleich losmachen; allein sobald sie sich ihrer selbst recht bewußt wurde, hat sie den Irrthum nur von sich ausgeschlossen, nicht verflucht. Denn ihre Perfectibilität hat sie nie geläugnet; und wahr nannte sie sich nur, weil sie auf dem *στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* ruhe; allein selig-

machend, weil sie die relativ beste Kirche sei und die kräftigsten Heilmittel darbiete.

Lichtvoll ist das Urtheil des Verf. (S. 54) über den Socinianismus: dieser habe das Prinzip der Vernunftmäßigkeit und praktischen Brauchbarkeit zur Beurtheilung der Dogmen entschieden geltend gemacht; allein seine Theorie sei eben so schwankend, wie seine Schriftauslegung willkührlich und mangelhaft. So sei er der Vater geworden nicht nur des neueren Rationalismus mit seiner Abneigung gegen das rein Theoretische in Sachen der Religion, und mit seiner mangelhaften Exegese, sondern auch des Supranaturalismus mit seinem trockenen Auctoritäts-Glauben (und, setzen wir hinzu, mit seinem Versuche, aus Vernunftgründen zu beweisen, daß das Christenthum über die Vernunft erhaben sei).

Nachdem hierauf (S. 57) gezeigt worden, wie Spener's gemüthlicher Pietismus doch, seiner Ängstlichkeit wegen, nicht genügen konnte, um das in steifer Orthodoxie erstorbene Kirchenthum neu zu beleben (wobei nur zu bemerken war, daß sich das lebendige Christenthum damals in die geistliche Lieder-Poesie flüchtete), kommt Strauß auf das merkwürdige Eindringen philosophischer Systeme in die christliche Dogmatik durch Leibnitz und Spinoza. Leibnitz, ein ächt deutscher Philosoph, war durch seinen Theismus auch mit dem Christenthume befreundet: Spinoza hingegen blieb lange Zeit unverstanden, unbenutzt; bis er durch Lessing, F. H. Jacobi u. A. unter uns zu Ehren gebracht wurde. Auf seinen Schultern stehend, haben Schelling und Hegel das Universum als Offenbarung des Absoluten betrachtet; und zwar wollte Jener auf dem Wege der Anschauung, dieser auf dem des Begriffs dahin gelangt sein. Seitdem hat allerdings, wie der Verf. bemerkt, der Pantheismus reißende Fortschritte gemacht und ist in die Zeitbildung tief eingedrungen: bemerken müssen wir aber auch die natürliche Ursache dieser Erscheinung. Dahin

gehört zunächst das Unbehagen, welches man über die allzu negativen Resultate des Kantischen Kriticismus empfand: es ist das große Verdienst der Hegelschen Lehre, gezeigt zu haben, daß man dabei nicht stehen bleiben könne. Dann aber ist der Pantheismus freilich der consequenteste, wenn auch gewaltsamste aller Philosophieen, indem sie Alles rücksichtslos in die Einheit aufgehen läßt. Welches Verhältniß nun hat dieselbe zum Christenthum? Strauß bekennt (S. 68) ganz offen, daß ihr zufolge die Schöpfung nicht mehr ein freies Werk, sondern nur ein Entwicklungs-Moment Gottes sei; das Böse ein sich selbst aufhebender Durchgangspunkt in der Entwickelung des Guten; die Offenbarung nicht ein einzelner Act in der Zeit, sondern die Geschichte des Menschengeschlechts in ihrem ganzen Fortschritte; Christus endlich nicht die Hineinpflanzung eines göttlichen Prinzips in das Menschenleben, sondern ein Schößling des Absoluten und der göttlich begabten Menschheit. Das ist nun aber nicht der Christus der Bibel, den Gott, als die Zeit erfüllet war, zum Heil der Welt gesendet hat; und überhaupt wird es ein vergebliches Bemühen bleiben, den Pantheismus mit dem christlichen Theismus, den Hegelschen Monismus mit dem biblischen Dualismus von Gott und Welt, und die das Böse in der Wurzel vernichtende Alleinslehre mit dem streng sittlichen Geiste des Evangeliums in Einklang zu bringen.

Richtig finden wir die Bemerkung S. 70: die heutige Dogmatik könne, eben wegen ihres Verhältnisses zur Zeit-Philosophie, nicht mehr diejenige Festigkeit haben, wie etwa im Zeitalter der Reformation die einfachen loci communes des Melanchthon. Allein so gut, wie Melanchthon damals die endlosen Subtilitäten der Scholastik aus der christlichen Lehre wegschaffte, wird es auch gegenwärtig Ziel des Bestrebens sein müssen, die Dogmatik wieder zu vereinfachen, indem man sie von dem übermächtigen Einflusse der Philosophie emancipirt. Große Verdienste

in dieser Beziehung hat sich Schleiermacher erworben. Unser Verf. freilich läßt sich über ihn sarkastisch also vernehmen: »Nicht Jedermann besitzt den Apparat und die Ausdauer, womit Schleiermacher Christenthum und Spinozismus zum Behuf der Mischung so fein pulverisirte, daß ein scharfes Auge dazu gehört, die vermischten Bestandtheile zu unterscheiden.« Allein seine Schüler werden diesen Vorwurf, wenigstens in solcher Allgemeinheit, nicht anerkennen; und gewiß ist, daß Schleiermacher die erklärte Absicht hatte, die Dogmatik zwar mit philosophischem Geiste, aber ohne philosophische Beimischung zu behandeln. Nimmermehr kann auch jenes Gemengsel von Kirchenlehre und Zeitphilosophie, welches schon Lessing »so widerstehend« fand, die Dogmatik wahrhaft fördern; sondern mit Recht fordert der Verf. scharfe Trennung von beiden, nach Anleitung der Dogmengeschichte. Schade nur, daß Strauß als Scheidewasser zu diesem chemischen Prozesse fast allein die Hegelsche Lehre benutzt hat! Nur in so fern diese gegen das Historische im Christenthume sich gleichgültig verhält, wird er ihr ungetreu, und entlehnt von dem vormaligen Rationalismus die mythische Betrachtungsweise der evangelischen Geschichte. Wie seine Kritik dadurch einseitig und ungenügend geworden, dies nachzuweisen, soll unsere weitere Aufgabe sein. Hier wollen wir nur summiren, was wir an einer Kritik der Dogmatik aus Hegelschem Standpunkte auszusetzen finden. 1) Sie führt vom historischen Christenthume ab, weil sie gegen das Historische sich gleichgültig verhält, und alle Entwickelung der Ideen aus der Bewegung des Begriffs ableitet. Die Theologie des Alten Testaments von Vatke kann hierzu als Beleg dienen. 2) Sie vermischt Religion und Theologie, in ihrer Überschätzung der Speculation; und schiebt daher den kirchlichen Dogmen einen fremden, ihrer Speculation gemäßen Sinn unter. 3) Sie will weder die Persönlichkeit Gottes, noch seine Unerkennbarkeit, im Sinne der christlichen Dogmatik anerkennen; und weiß daher auch Zweck und Bedeu-

tung der biblischen Anthropomorphismen und Anthropopathismen nicht gehörig zu würdigen. Vergl. Baumgarten-Crusius Compendium der Dogmengeschichte, §. 281. S. 471.

Einen für die Kritik der Dogmen höchst wichtigen Punkt hat Strauß mit großer Energie hervorgehoben; daher man es nur bedauern kann, daß er von demselben hinterher einen so spärlichen Gebrauch macht. Er betrifft das Verhältniß der dogmatischen Theorie zu ihrer praktischen Brauchbarkeit. *Πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας*, sagte schon Gregor von Nazianz; und nach ihm haben die Socinianer und Arminianer, unter den Philosophen Leibnitz und Kant, und zuletzt die Rationalisten, den Grundsatz geltend gemacht, daß Sittlichkeit der Zweck aller Religion, mithin das Praktische in der Dogmatik die Hauptsache sei. Auch unser Verf. stimmt diesem bei, indem er S. 296 sich so ausspricht: »Zwar hat man sich von Seiten neuerer Philosophen und Theologen die Miene gegeben, diesen praktischen Standpunkt Kant's und der Rationalisten als Seichtigkeit zu belächeln: vielmehr aber ist die Einsicht, daß die Seligkeit des Menschen, d. h. sein ihm selbst empfindbarer und von Andern anzuerkennender Werth (?) nicht in irgend einem Meinen oder Glauben, sondern in der Gesinnung bestehe, als eine theure Errungenschaft aus den Glaubenskämpfen der letzten Jahrhunderte anzusehen. Sie gilt auch so sehr als Axiom der jetzigen Bildung, daß es unter den ächten Kindern des Jahrhunderts ohne Weiteres als Barbarei betrachtet wird, Jemanden um seine Glaubensmeinungen anzusehen, geschweige denn anzufechten.« Wahr und vortrefflich! Nur muß man einerseits bedenken, daß der Glaube nach protestantischem Lehrbegriff eben nicht ein bloßes Meinen und Wissen (notitia), sondern eine Gesinnung (fiducia) ist, und andererseits, daß das Praktische nicht auf das bloße Thun, ja selbst nicht auf die Sittlichkeit eingeschränkt werden darf. Allerdings irrte Kant darin, daß er die Religion aus der Unbedingtheit des Sitten-

gesetzes ableitete, und das sittliche Handeln als das Wesentliche der Religion ansah, anstatt die Sittlichkeit zum Ziel und zur natürlichen Folge der wahren Religion zu machen. Vergl. Twesten's evangel. Dogmatik. I. S. 6 ff. Aber eben so wenig darf man die Religion als ein bloßes Fühlen oder Erkennen betrachten; sondern sie hat ihre besondere Wurzel im Gemüthe; sie ist die ursprüngliche Einheit aller Seelenkräfte (K. Hase, evangel. Dogmatik, Aufl. 2. S. 50), und sie bewährt sich im Praktischen, in der ganzen Gesinnung des Menschen, indem sie ihn erleuchtet, beruhigt, heiligt und beseligt. Unser Verf. hat dies viel zu wenig festgehalten: er beurtheilt die Dogmen weit mehr nach den Hegelschen Prinzipien, als nach ihrem praktischen Gehalte.

I.

Unter dem Titel einer Apologetik werden S. 75 ff. die formellen Grundbegriffe der christlichen Glaubenslehre besprochen, welche man sonst gewöhnlich in der Einleitung abhandelt; nämlich von der Offenbarung und vom Glauben. Diese Lehrstücke, und besonders die Beweise der Offenbarung und der Inspiration, werden zuerst in ihrer biblischen Begründung aufgeführt — dies leider nicht mit der gehörigen Gründlichkeit — dann wird die Geschichte derselben ausführlich und immer lehrreich erzählt; und zuletzt die Auflösung, d. h. Vernichtung derselben auf dem Richtplatze der Speculation vollzogen. Hier nun zeigt sich besonders, was wir so eben bemerkten, daß der Verf. für die praktische Beziehung der christlichen Ideen auf das Leben kein Auge hat. Er mißt sie allein nach ihrer speculativen d. h. logischen Consequenz. Er ist stark im Niederreißen, aber schwach im Aufbauen. Um der dogmatischen Sonderbarkeiten willen, welche sich an die biblische Lehre gehängt haben, giebt er diese selbst Preis. Aber die erlösende, siegende Kraft des christlichen Glaubens, und die Andacht der betenden Gemeinde

hat er nicht mit in Anschlag gebracht: durch beide werden gar viele seiner Argumente zu Schanden gemacht. Ob er auf diesem negativen, inhaltleeren Standpunkte wird verharren können? Ob er nicht einst innerlich genöthigt sein wird, einzulenken, und dem Glauben größere Achtung zu widmen? Wir erwarten es von der Vielseitigkeit seines Wissens und der Schärfe seines Verstandes, wiewohl er jetzt noch weit davon entfernt ist. Denn mit schneidender Kälte stellt er S. 355 sein letztes Resultat so hin: »Der Glaubende lasse den Wissenden ruhig seine Straße ziehen! Zwischen Beiden ist eine Kluft befestigt, die sich vielleicht niemals ausfüllen wird. Wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere Philosophie! Und wenn es den Überfrommen gelingen sollte, uns aus ihrer Kirche auszuschließen, so werden wir dies als Gewinn achten. Falsche Vermittlungsversuche sind jetzt genug gemacht: nur Scheidung der Gegensätze kann weiter führen.« Worauf wir erwidern: mit dem Ausschließen aus der Kirche wird es so leicht keine Noth haben. Aber wenn der Verf. zu verstehen giebt, der Wissende werde von dem Glaubenden nicht verstanden, so müssen wir hinzusetzen: und dieser eben so wenig von jenem (1. Kor. 2, 6—10)!

Die Apologetik wird mit dem Satze eröffnet, daß die Völker in ihrer Kindheit des reinen, objectiven Geistes noch nicht mächtig seien, sondern denselben mit ihrer Subjectivität vermischend, auf den Glauben an eine göttliche Offenbarung geführt werden. Versteht Herr Strauß unter dem reinen Geiste das Absolute im Hegelschen Sinne, so wollen wir ihm Recht geben; oder denkt er an eine völlig adäquate Vorstellung von Gott, so ist deren die Menschheit überall nicht mächtig. Er will aber wohl eigentlich, nur in anderer Sprache, die Behauptung wiederholen, daß die Völker in ihrer Kindheit gern das menschlich Erdachte für eine Offenbarung der Götter halten. So wahr nun dieses ist, so folgt daraus noch Nichts für die Entscheidung der Frage: ob

der Menschengeist, innerhalb der ihm gesetzten Schranken, einer göttlichen Mittheilung inne werden könne? Dieses Innewerden kann an sich weder an die Kindheit, noch an das Alter der Nationen gebunden sein, und darum müssen wir bitten, die Hebräer nicht so ohne Weiteres mit den polytheistischen Völkern des Alterthums zusammen zu werfen. Denn die frühe Entwickelung des reinen Monotheismus bei dem isolirten, ungebildeten Volke Israel gehört eben zu den wunderbarsten Thatsachen auf dem Gebiete des menschlichen Geistes. Geschah sie auch erst unter Abraham, oder Mose, oder den Propheten — was uns hier gleich gelten soll — immer geschah sie zu einer Zeit, wo der Polytheismus, weil er allgemein herrschte, als die Religion der gesunden Vernunft galt. Ist demnach der Ursprung des Monotheismus wunderbar, wie kann man seine Fortentwickelung durch Offenbarungen bezweifeln? Daß die Offenbarung im Alten Testamente nicht immer als Glaube vorkommt, sondern zuweilen als bloße Einkleidung, bemerkt der Verf. richtig; aber folgt aus solchem Gebrauche zur dichterischen Einkleidung, daß sie überall keine Realität habe? »Wie Christus sich die Offenbarung vorgestellt, wissen wir nicht anders, als durch das Medium seiner ersten Anhänger.« Wohl; aber eine Definition dieser Idee, eine schulgerechte, werden wir doch auch nicht von ihm verlangen? Führen wir nun Stellen an, worin Jesus die Offenbarung deutlich genug beschreibt, so kann uns freilich die kritische Skepsis an das »Medium seiner ersten Anhänger« erinnern; aber zum Glück wird eine so weit getriebene Skepsis noch nicht von allen Forschern getheilt. Matth. 21, 25 z. B. kann die Frage: »war die Taufe Johannis von Menschen oder vom Himmel?« wenigstens so viel beweisen, daß Jesus göttliche Auctorität und menschliche streng unterscheidet. Vergl. Matth. 16, 17: »Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel.«

Die Nothwendigkeit einer Offenbarung (S. 96 ff.) haben bekanntlich selbst die Socinianer vermöge ihrer eigenthümlichen Anthropologie behauptet; noch stärker aber mußte sie von Augustin und von den Reformatoren, um ihrer Erbsünden-Theorie willen, urgirt werden: der durch die Sünde total verderbte Mensch ist auch total unfähig, das Göttliche zu erkennen. Und wenn nun ohne Offenbarung keine Erlösung von der Sünde, mithin keine Seligkeit möglich ist, so folgt nothwendig, »daß alle Heiden, als von der Offenbarung ausgeschlossen, ewig verdammt sein müssen.« (S. 264 ff.) Allein so stark, als es scheint, braucht sich die Dogmatik von diesen Consequenzen nicht bedrängen zu lassen; denn 1) daß der Mensch, um der Sünde willen, die Wahrheit aus Gott nicht rein erkenne, ist gewiß; aber die Überspannung, daß er sie gar nicht erkenne, brauchen wir darum nicht anzunehmen. Unterscheidet doch schon Paulus Röm. 1, 19 ff. eine allgemeine Offenbarung für die Heiden von der besondern, christlichen. Selbst die Lehre der symbolischen Bücher von den reliquiis imaginis divinae liefert hiezu einen Anhaltspunkt: Gotteserkenntniß überhaupt wird dem Menschen nicht abgesprochen, sondern nur die vollkommnere christliche. 2) Der Satz von der Verdammung der Heiden ist ein Paradoxon, das man der rhetorischen Frömmigkeitssprache Augustin's zu Gute halten muß. Der Sinn desselben ist aber kein anderer als: christliche Seligkeit kann nur dem Christen zu Theil werden; denn außer Christo ist kein (christliches) Heil. Dieser letztere Satz führte auch, weil man das Innere mit dem Äußeren verwechselte, zu dem extra ecclesiam nulla salus. Die Verdammung der Heiden also sagt wesentlich nur aus ihre Nichtgelangung zum christlichen Heile. Daß aber die Heiden durch Rechtschaffenheit eine gewisse Seligkeit, oder ihren entsprechenden Lohn erlangen werden, liegt, wie schon Calvin einsah, in dem *ἀνόμως ἀπολοῦνται*, Röm. 2, 12 eingeschlossen. Wenn sie sündigen,

gehen sie verloren, und wenn sie gut handeln, werden sie belohnt; aber Beides nicht nach dem Maaßstabe des positiven Gesetzes. Darum lassen wir uns auch nicht schrecken, wenn Strauß dies S. 273 die alte pelagianische Halbheit nennt, wodurch Gott eine Ungerechtigkeit aufgebürdet werde. »Denn sobald Gott einmal übernatürlich eingriff, so erforderte es seine Gerechtigkeit, daß dieser Eingriff allen Menschen gleichmäßig zu Gute kam.« Das räumen wir nicht ein; denn über solche Fragen der göttlichen Weltregierung abzuurtheilen, ist der Mensch nicht im Stande. Wie leicht ließe sich sonst der Glaube an Vorsehung und an Gebets-Erhörung vernichten, welchen ganz ähnliche Schwierigkeiten entgegen zu stehen scheinen! Übrigens fehlte Pelagius nicht darin, daß er den Heiden eine gewisse Seligkeit nach ihrem Maaße zusprach, sondern darin, daß er diese Seligkeit vita aeterna nannte, und davon das regnum coelorum willkührlich unterschied. S. Wiggers Augustinismus und Pelagianismus. I. S. 65. Richtig verstanden hat also die Lehre der Arminianer (S. 264) ihre volle Wahrheit: weil die natürliche Religion von den Menschen verachtet wurde (Röm. 1, 21.), darum sei die Offenbarung relativ nothwendig geworden.

Die Möglichkeit der Offenbarung findet Strauß (S. 275) eben so unbeweisbar, wie die der Wunder; denn, sagt er, wenn Schleiermacher die Offenbarung in dem göttlichen Weltplane geordnet sein läßt, so ist sie nicht anders übernatürlich, wie jede neue, wichtige Erfindung, z. B. die Buchdruckerkunst. Dies müssen wir auf wissenschaftlichem Standpunkte zugeben; allein auf dem Gebiete des Glaubens ist die Schwierigkeit des theoretischen Beweises einer Lehre noch keine Widerlegung derselben. Der Fromme hat die Offenbarung, und fühlt sich selig in ihrem Besitz: darum ist ihm die Frage nach ihrer Möglichkeit eine überflüssige, fast absurde.

Erkennbarkeit der Offenbarung (S. 277 f.). Diese

hält unser Kritiker weder a priori für möglich (aus der Vollkommenheit Gottes), noch a posteriori (aus der Unvollkommenheit des Menschen). Er beruft sich namentlich auf die schlechte Beweisführung derjenigen, welche die natürliche Ausbildung der religiösen Eigenthümlichkeit angeblicher Offenbarungsträger als unmöglich darzustellen versucht haben. Wir finden aber die Beweisführung von der natürlichen Ausbildung der biblischen Offenbarungsträger noch ungleich schlechter; und so sieht man wohl, daß hier die Speculation und der Glaube, das heilige Bedürfniß der Menschennatur, unvereinbar einander gegenüber stehen. Was wir ein heiliges Bedürfniß nennen, das heißt bei Strauß ein Hang, sobald es sich thun läßt, aus der Reihe der bedingten Bedingungen zum schlechthin Unbedingten überzuspringen; ein Verfahren, dessen Unrechtmäßigkeit nicht erst bewiesen zu werden brauche. Da fehlt es ganz an einer Basis des Streites. Strauß lehrt mit Spinoza, daß Christus und die Apostel nur im populären Sinne von Offenbarung reden; eine Behauptung, worin das nur, als die Hauptsache, unbewiesen bleibt. Das Schluß-Resultat dieses Kapitels aber lautet S. 281 so: »Die Wissenschaft erkennt im Christenthume nur eine mittelbare Offenbarung Gottes; denn (Spinoza hat's gesagt!) des Menschen Geist ist die höchste, die einzige Offenbarung.«

S. 84 ff. werden die Beweise für die Offenbarung ausführlich geprüft, und diese Prüfung geht aus von dem bekannten Satze: eine göttliche Offenbarung kann nicht aus ihrem Inhalte als solche bewiesen werden, sondern nur aus der Form, unter welcher sie gegeben und eingeführt wird. Wenn also die Offenbarung in der Bibel sich auf Weissagungen und Wunder stützt, und doch, zur Ergänzung des Beweises, auch die Gotteswürdigkeit der Lehre und die innere Erfahrung von ihrer Vortrefflichkeit benutzt wird (S. 90): wie haben wir uns dieses Verhältniß zu denken? Erinnern wir uns, daß von Beweisen

im strengen, eigentlichen Sinne bei einer übernatürlichen Thatsache gar nicht die Rede sein kann. Die Offenbarung ist Gegenstand des Glaubens: sie wird mit einer von Gott gegebenen Zuversicht angenommen, und nur nachweisen läßt sie sich dem innern Sinne aus ihren antecedentibus, comitantibus, consequentibus und repugnantibus. Antecedens nämlich ist ihre Gotteswürdigkeit; comitantia sind die Wunder und Weissagungen, als Zeichen der göttlichen Mitwirkung; consequens ist die innere Erfahrung von ihren seligen Wirkungen, und repugnans ist die Unmöglichkeit, sie aus natürlichen Ursachen abzuleiten. Gestehen wir also unumwunden, daß es einen wissenschaftlichen Beweis der Offenbarung, einen solchen, welcher die Skepsis zu zwingen vermöchte, nicht giebt: aber Glaubensgründe dafür sind vorhanden, und an diese allein hält sich die Frömmigkeit. Daher auch die Schrift den Glauben an die Göttlichkeit der Schrift in letzter Instanz nicht auf die Kraft der Beweise baut, sondern auf ein Ziehen des himmlischen Vaters und seiner Gnade (Joh. 6, 44). Gott hat, was er den Weisen verborgen, den Unmündigen geoffenbart (Matth. 11, 25). Will die Wissenschaft hierüber die Achseln zucken, so müssen wir uns das gefallen lassen. Nur den Cirkel im Offenbarungsbeweise, der uns vom Verf. S. 224, wie von Anderen vorgeworfen wird, können wir nicht anerkennen. Nicht wird die Göttlichkeit der Lehre aus den Wundern, und daß diese göttlich, nicht teuflisch seien, aus der Göttlichkeit der Lehre bewiesen; sondern beide sind für den Glauben Correlate, welche sich gegenseitig unterstützen.

Hiernach ist es nun nicht schwer, dasjenige zu würdigen, was der Verf. über die einzelnen Offenbarungsbeweise vorbringt. Er übergeht die Gotteswürdigkeit der Offenbarung, ihre seit Jahrhunderten bewiesene Kraft und ihre wohlthätigen Wirkungen nach innen und außen, gleich als ob er Nichts davon wüßte. An den Weissagungen und Wundern aber findet er auf

seinem Standpunkte Vieles, ja eigentlich Alles auszusetzen. Was zuerst die Weissagungen betrifft (S. 205 ff.), so wird sehr richtig bemerkt, daß sie als miracula scientiae mit den Wundern stehen und fallen. Verglichen mit der Erfüllung, seien sie schon in den ersten christlichen Jahrhunderten — von Juden und Heiden, theils als vaticinia post eventum, theils als unerfüllt, theils als zweideutige Wahrsagungen angefochten worden. Vergeblich habe man sie bald durch Annahme eines doppelten Sinns, bald wenigstens als Typen zu retten gesucht. Da nun Eckermann's Versuch, alle Citate alttestamentalischer Weissagungen im Neuen Testamente als bloße erläuternde Anwendungen aufzufassen, sich auch nicht ohne Gewalt durchführen lasse (S. 218), so bleibe nichts übrig als die Annahme: einige Weissagungen der Bibel sind unerfüllt geblieben; andere sind zufällig erfüllt; die meisten hat man als natürliche Vorahnungen zu betrachten, und die Messianischen namentlich als Ahnungen von der Verbreitung des Monotheismus. Um uns nun ein Urtheil in dieser Streitfrage zu bilden, wollen wir voraufschicken, daß die Weissagungen allerdings nicht nach dem neueren Bildungsstande, sondern im Geiste des hebräischen Alterthums aufzufassen sind. Zugegeben muß ferner werden 1) daß sie zum Theil nur Einkleidung sind (wie im Daniel), und ihre angebliche Erfüllung im Neuen Testamente oft nur analoge Anwendung ist. 2) Daß ihren Inhalt nicht futura contingentia ausmachen, sondern (wiewohl unter concreten Bildern) die göttlichen Rathschlüsse im Allgemeinen. Sind sie aber darum als Beweismittel der Offenbarung ohne allen Werth? Mit nichten; sobald man ihre Erfüllung nur nicht kleinlich und im Einzelnen, sondern im Ganzen und Großen aufsucht. Dies scheint auch der, vom Verf. (S. 218) angeführte Dr. Bleek zu meinen, welcher in den Citaten des Neuen Testaments aus dem Alten einen tieferen Blick in die Grundgedanken des letzteren findet; wobei nur die Form der

damaligen Rabbinischen Gelehrsamkeit mit in Anschlag zu bringen ist. Mit Recht hat man auf diesem Standpunkte die ganze Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes eine Weissagung auf Christum und die Zeiten des Neuen Test. genannt. Denn wie der Ursprung des Monotheismus bei dem kleinen, ungebildeten Volke der Hebräer etwas Wunderbares ist, eben so die Weissagung, daß von diesem Volke der Segen des Monotheismus (durch den Messias) sich über die ganze Erde ausbreiten solle. Selbst einzelne Weissagungen, wie Jesaj. 53, werden hierdurch erst in das rechte Licht gestellt. Mag also der in Frage stehende Beweis die Wissenschaft nicht befriedigen; für die Andacht und den Glauben behält er seine volle Kraft.

Die Wunder anlangend, so hat der Verf., wenn man sie als streng widernatürliche Thatsachen auffaßt, das unbestreitbare Verdienst (S. 224 ff.), die Unhaltbarkeit dieses altdogmatischen Begriffs überzeugend dargethan zu haben. Er erinnert daran, wie Augustin die Wunder nicht der Natur an sich, sondern der uns bekannten Natur entgegen setzte, und wie Luther die geistlichen Mirakel in der Seele des Gläubigen viel höher achtete, als die leiblichen in der Natur. Er zeigt ferner, daß Alles, was man in neueren Zeiten gegen den Wunderbegriff vorgebracht hat, durch den Scharfsinn eines Spinoza, Hume und Lessing schon längst vorweg genommen sei: der Erste bezweifelte speculativ die Möglichkeit, und exegetisch die Wirklichkeit der Wunder; der Zweite läugnete, daß irgend ein Wunder sich beweisen lasse; und der Dritte behauptete (S. 251): zufällige Geschichtswahrheiten können niemals der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten werden. Nimmt man nun hiezu die Schwierigkeit, sich von manchen Wundern des Neuen Test. eine Vorstellung zu machen (z. B. der Speisung der 5000 Mann, oder der Auferstehung der Heiligen beim Tode Jesu), ferner die Schwierigkeit, welche in den diabolischen, und in den von der

katholischen Kirche geglaubten Wundern liegt, so muß man dem Verf. einräumen, daß die Brauchbarkeit des Wunderbeweises, der Kritik und der Naturkunde unserer Tage gegenüber, sehr problematisch sei. Den Ausweg, welchen nach Schleiermacher die neueste Theologie eingeschlagen hat, die Wunder nämlich aus höheren Naturgesetzen abzuleiten, will der Verf. (S. 253) ebenfalls nicht gelten lassen; denn, sagt er, hiermit fällt der eigentliche Begriff des Wunders, also auch seine Fähigkeit, einen Religionsstifter zu beglaubigen, hinweg. Daher hält er es denn für sicherer, die Wunder als Mythen ganz aus dem Wege zu räumen, auf die Weise, wie es in dem »Leben Jesu« versucht ist. Daß wir hier nicht folgen können, und warum, dürfen wir aus den Verhandlungen über jene frühere Schrift des Verf. als bekannt voraussetzen. Die Wunder Jesu werden im Neuen Test. wohl in morgenländischem Geiste und von einst wundersüchtigen Schülern erzählt, und es mag daher zugegeben werden, daß der Erzählung hin und wieder ein mythischer Zug beigemischt sein könne; aber darum sind wir nicht befugt, sie sammt und sonders in Mythen zu verwandeln; vielmehr sind die Kraftthaten des Herrn so beglaubigt, wie irgend etwas in der Geschichte, und von den Begebenheiten seines Lebens ist namentlich seine Auferstehung eine Thatsache, welche nur mit der Gründung der Kirche selbst kann weggeläugnet werden. Und bei allen Schwierigkeiten des Wunderbegriffs überhaupt, wie der neutestamentlichen Wundererzählungen insbesondere, wird doch in unseren Tagen allgemein anerkannt, daß der Mensch, je kräftiger, reiner und göttlicher er sei, eine um desto höhere Gewalt über die Natur besitze: war nun Jesus der göttliche Mensch κατ᾽ ἐξοχὴν, so muß er auch solche Gewalt in vorzüglichem Maaße besessen haben. Seine Wunder stehen in völliger Angemessenheit zu der Schöpferkraft, die er auf dem Gebiete des Geistes bewiesen hat; und darum werden sie, einzelne Schwierigkeiten abgerechnet, für

das gläubige Gemüth immer einen sehr hohen Werth behaupten. Es ist wahr, was Lessing sagt: Thatsachen beweisen nichts für Vernunftwahrheiten; aber von letzteren ist hier auch gar die Rede nicht, sondern davon, daß göttliche Lehren sich auch durch göttliche Thaten bewahrheiten müssen. Festhalten muß man aber, daß die Wunder des Herrn mit gläubigem Auge betrachtet sein wollen, indem sie sich sonst wenig über das Alltägliche erheben: nur daraus erklärt sich die stets wiederkehrende Forderung der Pharisäer, ihnen ein *σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ*, oder ein zauberhaftes, sinnlich-frappantes Zeichen zu geben.

Zu der Lehre von der Inspiration (S. 104 ff.) bahnt sich Str. folgenden Weg. Mündliche Tradition war die älteste Quelle des Christenthums; aber wegen ihrer Unsicherheit sah man sich bald genöthigt, auf die unterdessen erschienenen apostolischen Schriften zurückzugehen. Weil jedoch die Ketzer sich gleichfalls auf die Schrift beriefen, machte man gegen sie den consensus ecclesiae (ungefähr gleichbedeutend mit dem neuerlich sogenannten christlichen Bewußtsein) geltend. So galten in der katholischen Kirche Tradition und Schrift als die zwei, einander ergänzenden Erkenntnißquellen christlicher Lehre. Aber durch die im Verlauf der Zeiten immer größer gewordene Unzuverlässigkeit der Tradition glaubten sich die Reformatoren berechtigt, die Schrift allein als Glaubensnorm anzuerkennen: kritisch schieden sie die Apokryphen von ihr aus, und dogmatisch schrieben sie ihr gewisse Affectionen zu, ihre höchste Auctorität zu bezeichnen. Nun bedurfte ferner die göttliche Mittheilung zu ihrer Sicherheit auch eines göttlichen Gefäßes: so kam man auf die Inspiration der Bibel (S. 114 f.), welche, die Worte wie die Sachen auf Gott zurückführend, die Stelle der von den Römisch-Katholischen behaupteten Unfehlbarkeit der Kirche vertreten sollte. Lehrreich zeigt der Verf. (S. 128), wie durch die Spannung des Gegensatzes die Inspiration immer höher hinaufgeschroben worden bis

zur Unfehlbarkeit des textus receptus, der Vocal-Punkte des Alten Test. (und sogar der Lutherischen Übersetzung). Der dagegen immer von Neuem aufkommenden Zweifel habe man sich auch nicht anders erwehren können, als durch Berufung auf das sogenannte testimonium Spiritus Sancti; allein (S. 158) dieses innere Zeugniß beruhe nur auf einer mangelhaften Kenntniß des menschlichen Gemüths. »Denn versteht man darunter bloß die moralische Wirksamkeit der Bibel, so beweis't dies gar nichts für deren Göttlichkeit im engeren Sinne: nimmt man es aber für eine unmittelbar göttliche Stimme (S. 136), so berufen sich darauf nicht bloß alle andern Religionen, sondern namentlich auch die Fanatiker; und die Rationalisten fragen: woher weißt du, daß es die Stimme des heil. Geistes sei? Jedenfalls ist also der römisch-katholische Lehrbegriff weit besser geschützt durch die Auctorität der Kirche, als der unsrige durch die Inspiration.« Was aber noch weit gefährlicher wurde, Spinoza und die englischen Deisten wiesen nun zahlreiche Ungenauigkeiten, Irrthümer und Widersprüche in der Bibel nach, welche sich nicht alle beseitigen ließen. Deßwegen wollte Schleiermacher (S. 176) die Inspiration auf das rein Religiöse in der Bibel einschränken, und erklärte dieselbe aus der größeren Nähe, in welcher die heiligen Schriftsteller zu Christo und seinem Geiste gestanden. Allein Strauß entgegnet auf diese Erklärung, daß alles Religiöse, seiner Natur nach, im Verlauf der Zeiten nicht getrübt, sondern mehr und mehr verklärt werde. Auch sei das Resultat dieser Ansicht doch nur eine relative, nicht absolute Auctorität der heil. Schrift; indem es immer zweifelhaft bleibe, ob die ersten Schüler des Herrn seinen Geist getreu aufgefaßt haben. Und dieselbe Schwierigkeit liege in der modernen Unterscheidung (S. 182), daß die Bibel das Wort Gottes nicht sei, sondern nur enthalte; denn offenbar werde hiedurch die heilige Schrift entweder der subjectiven Beurtheilung, oder der allgemeinen Vernunft Preis

gegeben. Jenes geschehe bei den Rationalisten; dieses bei Schleiermacher, der den Glauben aus der kirchlichen Gemeinschaft ableitet, oder bei Marheineke, welcher in der Schrift nur die Norm, aber in der Vernunft das Prinzip des Glaubens erkennt.

Dieser scharfen Kritik müssen wir zuvörderst die Bemerkung entgegenstellen, daß das Dogma von der Inspiration ganz aus seinem natürlichen Verhältnisse gerückt wird, wenn man es anders als im Gegensatze zu der Römischen Lehre von der Infallibilität der Kirche auffaßt. Vor der Reformation wurde nur geringes Gewicht auf dieses Dogma gelegt: die Kirchenväter schreiben selbst heidnischen Schriftstellern einen Antheil an der Inspiration zu; und noch die Tridentinische Synode fand nicht nöthig, den Begriff genauer zu bestimmen. Dagegen hört man den protestantischen Grundton klar durchklingen schon in den Worten, womit Zwingli seine 67 Glaubensartikel von 1523 schließt: »Hier ündernem sich keiner zu streiten mit sophistrey oder menschen tandt, sondern komm, die geschrifft für ein richter zu haben; damit man die wahrheit oder findt, oder so sie funden ist, behalt.« Die Inspiration ist ferner ein Glaubenssatz, auf welchem alle positiven Religionen ruhen; aber eben deßhalb ist mit Andersgläubigen, z. B. Juden und Muhammedanern, gar nicht darüber zu streiten: wird er doch auch zuletzt von der Gnade Gottes abgeleitet, die (2 Kor. 4, 6) »einen hellen Schein in unser Herz gegeben hat.« Wenn also wir Protestanten gleichsam unter uns sind, so mag es erlaubt sein, die Schrift vom bloß menschlichen Standpunkte zu betrachten, und die Kritik an ihr zu üben, und wenn diese es fordert, so ist es Pflicht, ihre Enantiophanieen einzuräumen: aber sobald wir uns den Menschensatzungen der katholischen Tradition gegenüber befinden, so bekennen wir freudig: die Schrift enthält nicht bloß, sondern ist das Wort Gottes, die zuverlässigste Urkunde der Lehre Jesu, und der sicherste Weg zur Seligkeit durch den Glauben (2 Tim.

3, 15). Wir läugnen nicht, daß sie der kritischen Forschung mancherlei Schwierigkeiten darbiete, daß z. B. eine völlige Harmonie der drei synoptischen Evangelien nicht zu erreichen sei, daß Johannes seine eigenen Worte mit denen des Herrn manchmal vermische, und daß die Authentie des zweiten Petrinischen Brieses großen Zweifeln unterliege. Aber erstens kann ja eine heilige Schrift kein Hutterſches Compendium sein; sodann glauben wir, daß durch jene Schwierigkeiten der religiöse Forschungsgeist wohlthätig geschärft werde; und endlich vergessen wir über Nebensachen nicht das Wesentliche, die Fülle von Gotteswahrheit und Gotteskraft, welche in der Schrift enthalten ist. Und wie stellt sich nun das Zeugniß des heil. Geistes dar? Es ist eben auch Gegenstand des Glaubens; nicht Verkennung des menschlichen Gemüths, sondern vielmehr Erkennung der wunderbaren Höhe oder Tiefe, wo der menschliche Geist vom Göttlichen berührt wird. Der psychische (sinnliche) Mensch vernimmt davon Nichts: es ist ihm eine Thorheit; und kann es nicht begreifen (1 Kor. 2, 14). Mit dem inneren Lichte der Fanatiker läßt sich dieses Zeugniß, sowohl seiner Klarheit, als seines sittlichen Gehalts wegen, durchaus nicht verwechseln. Hat also die Schrift auch eine menschliche Seite, und müssen wir verschiedene Lehr-Tropen in ihr anerkennen, so ist die erstere Schwierigkeit durch die analogia S. Scripturae, und die letztere durch die analogia fidei nicht unüberwindlich. Und geben wir mithin den alten, starren Inspirationsbegriff als unhaltbar auf, so bleibt doch die Inspiration selbst stehn, als Bollwerk gegen die das Christenthum verfälschenden Menschen-Satzungen, und als Bürgschaft, daß in der Schrift der Weg zur Seligkeit mit vollkommen genügender Klarheit vorgezeichnet sei. Den Glauben daran werden wir nicht aufgeben, so lange uns unsere Kirchenlehre und unsere Kirchen-Gemeinschaft noch etwas werth ist.

Sehr unbefriedigend, weil allzu negativ, scheinen uns die

Resultate, welche der Verf. (S. 137 ff.) über Auslegung der Bibel aufstellt. Zuerst das Schibboleth unserer Tage: von der Unbefangenheit des Auslegers. Die gläubige und kirchliche Auslegung der Schrift könne nicht unbefangen sein, weil sie die Überzeugung von der durchgängigen Göttlichkeit der Schrift schon mitbringe. Diese Besorgniß ist doch wohl in der Vorstellung ungleich größer, als in der Wirklichkeit; denn nichts hindert den gläubigen Ausleger, jene Überzeugung einstweilen bei Seite zu setzen; und der grammatischen und kritischen Akribie hat die kirchliche Auslegung nie auf die Dauer widerstanden. Sie wird z. B. Röm. 3, 25 *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* nicht mehr mit *πίστεως*, sondern mit *ἱλαστήριον* verbinden; sie hat eine Menge sonst für messianisch geltender Stellen aufgegeben; und sie wagt nicht mehr, sich für das Dogma von der Dreieinigkeit auf 1 Joh. 5, 7 zu berufen. Richtig bemerkt der Verf., der Grundsatz: nur die gotteswürdigen Vorstellungen der Bibel als Kriterium festzuhalten, habe frühzeitig auf die allegorische und mystische Auslegung geführt; aber daß jener sehr wahre Grundsatz an sich selbst und nothwendig darauf führe, wird er nicht beweisen können. Er erzählt weiter, wie die Reformatoren sich auf die Analogie der Schrift zurückgezogen, die Socinianer aber und Arminianer auf die Vernunftmäßigkeit der Lehre. Durch die Consequenz dieser Vernunftmäßigkeit wurde sodann der neuere Rationalismus auf Accommodation, auf moralische und mythische Schriftauslegung hingetrieben; und dadurch wieder auf die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums. Nach der Ansicht von Strauß (S. 254) hat der Verfasser des vierten Evangeliums — in den Reden über den Paraklet — es deutlich ausgesprochen, daß die Lehre Jesu (nicht bloß subjectiv, sondern objectiv) perfectibel sei. Während nun der Römische Lehrbegriff solche Perfectibilität unter die Auctorität der Kirche stellte, mußten die Protestanten, um sich der Enthusiasten zu erwehren, sie gänz-

lich abläugnen. Aber das Läugnen konnte gegen den Drang des Zeitgeistes in unseren Tagen nicht durchdringen; und so wurde die Perfectibilität des Christenthums von Krug als allgemeine Vernunftmäßigkeit, von Ammon aber als Fortbildung zur Weltreligion behauptet. Schleiermacher wollte die Urbildlichkeit, mithin Unübertrefflichkeit Christi auf das rein Religiöse einschränken; allein dagegen meint Strauß in dem Leben Jesu dargethan zu haben, daß, wenn Jesus volksthümlich gelehrt habe, seine Erhebung über Volks- und Zeit-Vorstellungen unbeweisbar sei: mithin müsse das Vorrecht, als non plus ultra für alle Zeiten dazustehn, wie jeder geschichtlichen Persönlichkeit, so auch Christo abgesprochen werden.

Diese Resultate haben einen so bedenklichen Anschein, daß sie zu einer näheren Erwägung von selbst auffordern. Eins haben wir schon dagegen geltend gemacht, nämlich daß es doch eine Menge von Schriftstellen giebt, über welche, man mag sie menschlich oder göttlich ansehen, eine nur gewissenhafte Auslegung nicht in Zweifel sein kann. Und nie hat unter uns Protestanten die kirchliche Auslegung so viel Gewicht, daß sie sich auch bei erwiesener Unrichtigkeit behaupten könnte: darum fordern wir für eine genaue Schrifterklärung völlige Freiheit, und protestiren gegen den Tridentinischen Kanon: ecclesiae est, judicare de vero sensu S. Scripturae. Die verschiedenen Auslegungs-Methoden erscheinen uns als achtbare, wenn gleich zum Theil mißlungene Versuche, die Schwierigkeiten der Bibel aus dem Wege zu räumen. Daß z. B. Jesus einer gewissen Accomodation sich bedient habe, hat man immer anerkannt; und einzelne mythische Zusätze (z. B. von der Auferstehung der Todten beim Tode des Herrn oder von dem Kampfe des Erzengels Michael um den Leichnam Mose's) wird man, wenn auch mit Widerstreben, einräumen müssen: nur über die Ausdehnung dieses Verfahrens läßt sich streiten; und deßwegen ist die Hermeneutik für uns eine so hochwichtige Wis-

senschaft. Die Kirche aber lebt des guten Glaubens, daß der heil. Geist, welcher in der Schrift waltet, sich auch zu ihrer Auslegung nicht unbezeugt lassen werde. — Was endlich die Perfectibilität des Christenthums anbelangt, so herrscht in dem Streite darüber eigentlich viel Mißverständniß. Daß der Kern des Evangelii unverbesserlich und von ewiger Dauer sei, hat weder Krug noch Ammon läugnen wollen; streitig ist nur, ob zu diesem Kerne bloß das rein Vernünftige gehöre. Aber daß er sich immer weiter entfalten lasse, entfalten müsse, dagegen kann man nichts haben; denn es documentirt eben die Herrlichkeit des Evangeliums. Das Verständniß desselben kann und soll ewig fortschreiten. Ist der Kern der Lehre Jesu unvergänglich, spricht der Glaube, so mag die Schaale immerhin wechseln; und selbst das soll mich nicht befremden, wenn man hin und wieder nicht einig werden kann, wo die Schaale aufhöre und der Kern anfange. Aber was noch bisher über Christum hat hinaus reichen wollen, wie z. B. Swedenborg's Neues Jerusalem, ist bald als eitle Phantasie erkannt worden; und noch weniger wird es der »modernen Wissenschaft« gelingen, an die Stelle des Evangeliums zu treten. Ist Christus der Schöpfer eines neuen Lebens geworden, und hat mir in religiösen Dingen volle Genüge gebracht, so halte ich es für eine ganz überflüssige Frage, ob er in nichtreligiösen Dingen mit seiner Zeit auf gleicher Linie gestanden: genug, das Straußische Axiom: geschichtliche Personen können in keiner Hinsicht als das non plus ultra gelten, leidet auf den Anfänger und Vollender des Glaubens keine Anwendung. Nennt sich doch Jesus selbst, eben in dieser Beziehung, den Menschensohn, d. h. den Ideal-Menschen.

Am Schlusse der Apologetik (S. 282 ff.) wird der G l a u b e betrachtet in seinem Verhältnisse theils zu der Gesinnung und theils zum Wissen. Wir finden die Stellung dieses Abschnittes wohl gewählt; indem der Begriff des Glaubens, als Schlußstein

der dogmatischen Grundbegriffe, mehr Gehalt gewinnt und auf breiteren Unterlagen ruht. Die erstere Abtheilung geht aus von dem Satze: Der Glaube sei ein Gefühl, welches die Kirchenlehre das Zeugniß des heil. Geistes nenne, und als Folge dieses Gefühls die Beistimmung, welche der Mensch dem Schriftgehalte und der Kirchenlehre zolle. Jenes sogenannte Zeugniß des heil. Geistes sei aber in der That nichts Anderes, als (nach Twesten) die Empfindung der Identität des im Individuum geweckten religiösen Lebens mit dem in der Schrift dargestellten und in der Kirche waltenden. Allein jene Empfindung wird ja in der heil. Schrift nicht als ein Product unserer natürlichen Beschaffenheit dargestellt, sondern als eine Wirkung Gottes (Twesten Dogmat. I. S. 430). »Niemand, heißt es Joh. 6, 44 kommt zum Sohne, es ziehe ihn denn der Vater.« Den Spruch haben alle Schwärmer mißbraucht; aber »an ihren Früchten wird man sie erkennen.« Weil nun aber, fährt der Verf. fort, doch nicht alle Worte der heil. Schrift für den Glauben gleichen Werth haben können, so sei man frühzeitig darauf gekommen, articulos fidei fundamentales et non fundamentales zu unterscheiden. Leider aber habe die Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts diesen Unterschied lediglich nach polemischen Rücksichten bestimmt; und so gelte z. B. den Lutheranern die communicatio idiomatum, den Reformirten die Prädestination als Fundamental-Artikel. Hierdurch seien denn die Arminianer zuerst auf den, allmählig allgemein anerkannten Satz hingetrieben: daß nicht bloß die ausdrückliche Angabe eines Lehrsatzes in der heil. Schrift, sondern vornämlich sein heilsamer Einfluß auf das Leben seinen Werth bestimme. Und hier zeigt sich allerdings der Zusammenhang des Glaubens mit der Gesinnung. Es würde aber viel Verwirrung erspart worden sein, wenn man stets festgehalten hätte, einmal, daß das Fundament des Heils wohl zu unterscheiden sei von dem Fundament des Systems, und sodann, daß der

Glaube, welcher in Artikel zerlegt werden kann (fides, quae creditur) einen ganz anderen Sinn habe, als derjenige, welcher in der Gesinnung ruht (fides, qua creditur). Den Reformatoren war es einzig und allein um den letzteren zu thun; was man oft vergessen hat, und was deßhalb in unseren Tagen mit Macht hervorgehoben zu werden verdient, da man wieder über Glaubens-Formeln zu streiten anfängt.

Die Darstellung des Glaubens in seinem Verhältnisse zum Wissen (S. 297 ff.) gehört ohne Frage zu den interessantesten und wichtigsten Partheieen des ganzen Buches. Sie befriedigt freilich nicht; aber sie stellt doch die große Scheidung in das helleste Licht, welche zwischen dem Gebiete des Glaubens und dem der Philosophie obwaltet. Glaube, sagt unser Verf., ist eine unmittelbare Gewißheit durch das Gefühl; wogegen die Philosophie Alles aus Vernunft-Beweisen erkennen will. Wie ist nun hier eine Vermittelung zu stiften, um den denkenden Menschen zur Ruhe zu bringen? Schon Augustin (S. 306) war der Meinung, die Vernunft-Überzeugung müsse dem Offenbarungsglauben nachfolgen; quae fidei firmitate tenentur, etiam rationis luce conspicienda sunt. Aber der Gegensatz brach immer von Neuem auf, und in Bernhard von Clairveaux und Abelard erschien er gleichsam personificirt. Luther verschmähete die Vernunft keineswegs; aber eine positive Stimme lieh er ihr nur in civilibus; in Sachen des christlichen Glaubens bloß eine negative. Hiedurch wurden die Lutherischen Orthodoxen darauf geleitet, die Vernunft vor und nach dem Falle zu unterscheiden. Nachmals suchte man sich zu helfen mit dem Satze: die Offenbarung ist nicht wider, aber über die Vernunft: allein Bayle (S. 327) zeigte bündig, daß dies eine bloße Zweideutigkeit sei; indem das eine Mal die absolute, das andere Mal die menschliche Vernunft verstanden werde. Wenn derselbe Bayle die Stärke der Offenbarung darin findet, daß die Vernunft nur

zerstören könne, nicht aufbauen; wenn er die Letztere eine Penelope nennt, die ihr eigenes Gewebe wieder auftrenne, so ist dies, nach unserm Verf., bloß ironisch gemeint; weil nämlich die Offenbarung der Vernunft in so vielen Dingen, z. B. in der Trinitätslehre und Theodicee, widerspricht. Vielmehr sei Bayle der Überzeugung, daß Vermittelung Beider ein eben solches Unding sei, wie die Quadratur des Zirkels: wer klar erkennen wolle, müsse sich an die Vernunft; wer Mysterien liebe, an die Offenbarung halten. Will man nun diese Ironie zum Hohn sich steigern sehn? Hume, der Skeptiker (S. 334) sagt, daß in unseren Tagen kein Vernünftiger ohne ein Wunder an die Offenbarung glauben könne. Leibnitz wollte abermals eine Harmonie der Offenbarung mit der Vernunft nachweisen; aber vergebens; in so fern nach der Dogmatik die Vernunft des Menschen durch den Sündenfall ganz verderbt, und nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ von der göttlichen verschieden ist. Es war ein schöner Satz von Spinoza (S. 344), daß der Zweck des Glaubens sei Erziehung des Menschen zum Gehorsam, der Zweck der Philosophie hingegen Erforschung des Wahren: allein auch so wird die Collision nur scheinbar vermieden, denn aus dem Irrthum kann ja doch nichts Gutes kommen; und alle pia müssen zugleich vera sein; sonst haften sie nicht. Strauß schließt diese Untersuchung (S. 346) mit dem Gedanken: »der neuere Supranaturalismus unterscheidet sich von der alten Orthodoxie dadurch, daß er eine Offenbarung aus Vernunft-Gründen annimmt, und muß mithin rationaler Supranaturalismus heißen. Dagegen würde der Lessingsche Satz: durch Offenbarung ist der Mensch erst zur Vernunft gekommen, und alle Offenbarungs-Wahrheiten müssen mit der Zeit in Vernunft-Wahrheiten umgeprägt werden, auf einen supranaturalen Rationalismus hinauslaufen.«

Hier müssen wir nun zunächst Einsage thun gegen die Behauptung, der Glaube sei streng unmittelbar, bloß auf Gefühl,

und die Philosophie streng mittelbar, bloß auf Beweis gegründet. Denn wer wüßte nicht, daß auch die Philosophie in ihren letzten Gründen Sätze hinstellt, welche als unumstößlich und keines Beweises bedürftig geglaubt werden? Cogito, ergo sum; ex nihilo nihil fit; das Denken ist das Sein — sind solche Sätze. Umgekehrt ist das Gefühl, worauf der Glaube ruht, eine innere Nöthigung, welche sich mehr oder weniger auch in die Form eines Beweises bringen läßt; z. B. der Glaube an das Wort: aus Gnaden soll ich selig werden; Christus wird die Welt richten. Der wahre Unterschied zwischen Beiden liegt also vielmehr in der Methode; darin, daß die Philosophie stets auf dem speculativen Wege wandelt, der Glaube auf dem intuitiven, sich an Auctorität lehnenden. Daß sie aber unausbleiblich in fortwährendem Conflict zu einander stehn, wird besonders durch das Lutherische Dogma von der Erbsünde angedeutet. Denn vermöge des Zusammenhangs zwischen dem Sittlichen und Intellectuellen muß angenommen werden, daß die Vernunft durch den Sündenfall verderbt sei, also in göttlichen Dingen keine entscheidende Stimme mehr habe, sondern sich der göttlichen Auctorität unterwerfen müsse. Indessen zeigt sich noch eine Nothbrücke zum Übergange in der symbolischen Lehre, daß dem gefallenen Menschen tenues reliquiae imaginis divinae geblieben seien und mit ihnen ein Fünkchen von Gotteserkenntniß, also wenigstens die passive Capacität für das Licht der Offenbarung. Man sieht, wie dadurch ein Anknüpfungs-Punkt zwischen Vernunft und Offenbarung geboten wird: jene ist das ὄργανον ληπτικὸν, um diese aufzufassen. Wie weit aber solche Auffassungs-Gabe sich erstrecke, ist Gegenstand des Streites. — Die Zweideutigkeit in dem Satze: die Offenbarung ist wohl über, aber nicht wider die Vernunft, muß man einräumen; allein damit wird die Wahrheit nicht hinweggeräumt, daß die christliche Offenbarung die höchste, absolute Vernunft sei, zu welcher die individuelle,

menschliche sich stufenweise erheben soll. Und darauf führt auch Lessings oben erwähnter rationaler Supranaturalismus. — Die ironische Behauptung Bayle's kann der Theolog als baaren Ernst annehmen; nur mit einer kleinen Veränderung der Lesart. Nicht, wer Mysterien liebt, sondern, wer die nothwendige Beschränktheit der Vernunft in Erkenntniß des Übersinnlichen einsieht, wird sich zur Offenbarung halten. Vollends aber trifft der Humesche Hohn mehr, als er wohl meint, mit der biblischen Wahrheit zusammen; denn in dem Gespräche Jesu mit Nikodemus, Joh. 3, findet sich derselbige Hauptgedanke, daß es zum Glauben nicht sowohl der äußeren Wunder bedürfe, als vielmehr eines inneren, der Wiedergeburt. — Vermittelung zwischen Glauben und Philosophie ist also wirklich in der Theorie ein Unding; und nur sehr uneigentlich kann man von einer christlichen Philosophie und Philosophie des Christenthums reden. Immer bleibt ja der Lebenspunkt der Philosophie Freiheit des Denkens, autonomische Speculation; der Lebenspunkt des Glaubens aber sich Anschmiegen an den Geist Christi, Unterwerfung unter seine Auctorität. Allein in der Praxis giebt es allerdings vielfache Übergänge zwischen beiden Extremen: ich kann glauben, aber mit Vernunft, und denken, aber mit Christo. So zeigt sich, was wir oben bemerkten, daß Rationalismus und Supranaturalismus nicht sowohl fertige Systeme sind, als Sinnesweisen und leitende Maximen. Darum kommt auch bei dem Urtheile über den Rationalismus in der Theologie Alles auf die Gesinnung an, aus welcher er hervorgeht; er kann erscheinen als ein thörichter Hochmuth, welcher Christum vor der Vernunft in den Staub wirft; aber auch als das lobenswerthe Streben, die besondere Offenbarung durch Christum mit der allgemeinen durch die Vernunft in Einklang zu bringen. — Übrigens behauptet der Christ, daß alle seine pia auch vollkommen vera seien: er behauptet es nur aus anderen Gründen, als welche in der Philosophie Geltung haben. — Strauß

nennt es (S. 352) eine kindische Vorstellung, das Christenthum, weil es historisch geworden, also die Frucht, weil sie vom Zweige gelöst ist, für eine vom Himmel gefallene zu halten, obgleich wir noch deutlich den Stil zeigen können, durch welchen sie mit dem mütterlichen Zweige zusammenhing. Allein das sprechende Bild werden wir mit gleichem Rechte so wenden: es ist ein großer Irrthum, die Frucht vom verwilderten Stamme abzuleiten, welche doch aus einem, von höherer Hand in denselben eingesenkten Reis entsprossen ist.

II.

Nachdem wir die Grundlagen ausführlich besprochen haben, auf welchen diese christliche Dogmatik gebaut ist, treten wir in das Gebäude selbst ein; wir werden hier aber Alles so leer oder so voll von Negationen finden, daß unsere Beurtheilung ungleich kürzer ausfallen kann. Der Verfasser disponirt die Dogmatik folgendermaßen. Das Absolute kann entweder für sich und im Elemente der Ewigkeit betrachtet werden, nach der Schulsprache: in seinem Anundfürsichsein, als Gegenstand des Nachdenkens — oder in seiner Beziehung zur Welt und im Elemente der Zeit; also in seinem Anderssein, als Gegenstand des empirischen Vorstellens (S. 359 ff.). Abgesehen davon, daß statt der lebendigen Gottes-Idee das Absolute in die christliche Dogmatik eingeschwärzt wird, könnte man sich diese Eintheilung wohl gefallen lassen: sie führt auf eine allgemeine und specielle Dogmatik, und gränzt nahe zusammen mit der Schleiermacherschen Betrachtung des Göttlichen, zuerst ohne Rücksicht auf den Gegensatz von Sünde und Gnade, und sodann innerhalb dieses Gegensatzes. Der erste Theil wird, wie gewöhnlich, zerlegt in die drei Kapitel von Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften. Der zweite Theil ist nach dem Zeitbegriffe disponirt, bildet also ebenfalls drei Kapitel: heilige Geschichte (aus der Vergangenheit),

religiöse Erfahrung (in der Gegenwart), gläubige Hoffnung (für die Zukunft). Diese Disposition ist ingeniös und empfiehlt sich durch Einfachheit; allein recht haltbar erscheint sie uns nicht. Denn im ersten Theile müssen die göttlichen Eigenschaften doch auch nach ihrem zeitlichen Erscheinen betrachtet werden; und das paßt nicht zu dem Element der Ewigkeit: im zweiten Theile geht die gläubige Hoffnung unläugbar über das empirische Vorstellen, mithin über das Element der Zeit hinaus. Zu der heiligen Geschichte, als dem ersten Kapitel des ersten Theils, wird gezählt: die Schöpfung, der Sündenfall und die Versöhnung; und das Lehrstück von der Schöpfung, mit dessen Darstellung dieser erste Band schließt, zerfällt wieder in die Abschnitte: die göttliche Thätigkeit, die Geschöpfe, und deren ursprünglicher Zustand. Die Theile scheinen hier etwas willkührlich, bloß der Trichotomie zu Gefallen aufgeführt: man vermißt die innere Nothwendigkeit der Construction.

In der Lehre von Gottes Dasein (S. 365 ff.) geht der Verf. von der richtigen Bemerkung aus, daß die Schrift, als Depot der Offenbarung, jenes Dasein nicht erst beweise, sondern voraussetze; ohne jedoch die beiläufige Benutzung mancher Beweise zu verschmähen. Fragen müssen wir aber, wie das geschehen könne, wenn es wahr ist, was S. 282 behauptet wurde, daß Jesus und die Apostel nur im populären Sinne von einer Offenbarung reden? Wenn dem so wäre, wenn sie also ihre Gotteslehre von anderer Menschenweisheit gar nicht unterschieden hätten, lag es ihnen dann nicht nahe, war es nicht unerlaßlich, das Dasein Gottes förmlich zu beweisen, wenigstens zu deduciren? Der Mangel solcher Beweise spricht also wohl deutlich genug dafür, daß sie sich einer Offenbarung im eigentlichen Sinne bewußt waren. — Treffend wird S. 379 der kurze Schluß beseitigt, wodurch Fr. H. Jacobi alle Beweise für das Dasein Gottes als etwas Unmögliches darstellen wollte. Wenn er sagt:

das Beweisende stehe allezeit höher, als das Bewiesene; so entgegnet Strauß: was in diesem Falle das subjectiv Höhere sei (nämlich unsere eigne Existenz), brauche darum keineswegs objectiv höher zu stehn.

Die Kritik der gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes (S. 378 ff.), können wir übergehen, so viel Scharfsinniges sie auch enthält; sintemal sie meist schon bekannte Resultate liefert. Nur Einzelnes werde hervorgehoben. Die Spitze des theologischen und moralischen Beweises scheint dem Verf. deßhalb stumpf, weil Tugend und Laster ihren Lohn schon in sich selbst tragen, ihn nicht erst von außen, von einer richtenden Gottheit, zu empfangen brauchen. Wobei indessen die Frage unerledigt bleibt: woher jene Einrichtung, daß Tugend und Laster ihren Lohn in sich selbst tragen? Auch läßt sich ein so schwer Leidender, wie der tugendhafte Hiob, mit jenem Gemeinplatze nicht beschwichtigen. Gegen den consensus gentium wird bemerkt, daß in allgemein verbreiteten Volks-Vorstellungen eben so viel Falsches als Wahres sich finde, und daß sich wenigstens nicht angeben lasse, wo der Kern des Wahren anfange, und wo die Schaale. Gegen den ontologischen Beweis der gewöhnliche Einwurf: er verwechsele die ideale Wirklichkeit mit der realen. Haltbar sei er nur in derjenigen Form, welche Hegel ihm gegeben hat, der da spricht: das Denken beweiset nicht Gott, sondern ist Gott; mit unserm Begriffe von Gott ist dessen Dasein gesetzt. Bemerkt der Verf. wohl, wie er hier mitsammt seinem Meister von dem Pfade der Wissenschaft und des Beweises abweicht, und auf das Gebiet des Postulirens und Glaubens hinübertritt? Denn der religiöse Glaube spricht eben so: ich habe Gott; darum brauch' ich ihn nicht erst zu beweisen. Aber, setzt er bescheiden hinzu, daß ich ihn habe, das verdanke ich der Offenbarung; und so verschmähe ich auch diejenigen Be-

weise nicht, welche, durch die Offenbarung gestärkt, die Vernunft mir darbietet.

Sehr ausführlich wird S. 401 ff. von dem dreieinigen Wesen Gottes gehandelt. Mit Lessing behauptet unser Verf., daß der transcendentale, metapyhsische Monotheismus der neueren Zeit wenigstens bei den alten Hebräern nicht zu suchen sei; aber wird hiermit eingeräumt, daß er doch bei den späteren Hebräern sich finde, so fragen wir: wann kam er zu diesen, und woher? Mehr gefällt uns die folgende Bemerkung: daß das Christenthum leicht in einen Dualismus (Reich Gottes und Reich des Teufels, als von einander unabhängig) hätte gerathen können, wenn nicht die Kirchenväter gegen diesen gnostischen Abweg auf ihrer Hut gewesen wären.

Mit der Behauptung, daß im Alten Test. nichts vorkomme, was auf eine Pluralität in dem Wesen Gottes hindeute, dürfte Strauß es sich etwas zu leicht gemacht haben. Er führt bloß die von der alten Dogmatik mißverstandenen Stellen auf. Aber wenn Jesaia Kap. 9 und 11 der Messias mit göttlichen Prädikaten geschmückt wird, oder wenn es Jesaia 48, 16 heißt: »nun also hat mich gesandt der Herr Jehova und sein Geist;« so ist es doch nicht so leicht, dem Alten Test. den Unitarismus in seiner ganzen Strenge zuzusprechen. Die Taufformel, Matth. 28, 19 wird S. 418 so ausgelegt: zum Bekenntniß Gottes als des Vaters, Jesu als des Messias, und des in der Gemeinde waltenden Geistes, der eine Gabe Gottes und Jesu ist. Letzteres wäre theils mehr, theils weniger als in den Worten, liegt; und zu dem ἐν ὀνόματι paßt eine Gabe nicht sonderlich. Zugegeben wird, daß bei der Taufe im Jordan, Matth. 3, 13 ff. (von der die Alten sagten: abi ad Jordanem et disce trinitatem) außer Gott, sein hypostasirter Geist gegenwärtig gedacht werde. — Den λόγος des Johanneischen Prologs nimmt der Verf. als ein Alexandrinisches Philosophem; so wie das πνεῦμα ἅγιον

des Paulus ein Palästinisches sei. Der Logos werde allerdings als Person gedacht; aber bei Weitem nicht in dem Sinne wie der Vater. Denn er ordne sich diesem unter, sei nicht ewig wie dieser; und die Einheit Beider werde nur als eine moralische, nicht metaphysische beschrieben. Was von der kirchlichen Dogmatik hierauf erwiedert werden könne und erwiedert zu werden pflege, ist bekannt. Eingeräumt muß aber werden, daß das Prädikat θεός im Neuen Test. von sehr weitem, unbestimmtem Gebrauche ist und daß sich keine ausdrückliche biblische Beweisstelle für die Einheit dreier Persönlichkeiten in Gott findet.

Aus der Geschichte dieses Dogma's (S. 426 ff.) heben wir folgende Ansichten und Urtheile unsers Verf. hervor. Die ältesten Kirchenväter nennen Christus oft genug θεός; aber nur in dem angeführten unbestimmten Sinne: auch verwechseln sie oft den λόγος und das πνεῦμα τοῦ θεοῦ mit einander. Sehr interessant wird geschildert, wie die Kirche fortwährend gegen Monarchismus sowohl, als Subordinatianismus gekämpft habe, um auf der einen Seite die Gottesidee dem Herzen nahe zu bringen, auf der andern den Polytheismus fern zu halten. Die kirchliche Trinitätslehre beschuldigt der Verf., daß sie fast durchgehends die erste Person, den Vater, mit der Einheit der drei Personen verwechsle. »Der Antitrinitarismus der Socinianer läugnet nicht, daß Christus in der Bibel θεός genannt werde, behauptet aber, dieses Prädikat bezeichne nur die ihm übertragene höchste Gewalt im Gottesreiche: der heilige Geist wird als die heiligende Wirksamkeit Gottes selbst genommen.« Wie gezwungen aber die Socinianische Exegese diese Ansicht aus der Bibel herleite, namentlich aus dem Prolog des Johannes-Evangeliums, hat der Verf. unpartheiisch dargethan. Die Arminianer warfen sich dem Subordinationismus in die Arme; aber um nicht der Vielgötterei nahe zu kommen, mußten sie beständig zu den Socinianern hinüber schwanken. Mit beißender Lauge wird zuletzt

(S. 501) Professor Weiße überschüttet, der sich als Philosoph zu der buchstäblichen Kirchenlehre von der Trinität bekannt hat, rühmend, daß sie den Theismus und Pantheismus, den persönlichen, wie den unpersönlichen Gott, vereinigt darstelle. Seit der Weltschöpfung nämlich habe der Sohn Gottes seine ursprüngliche Persönlichkeit aufgegeben, und darin liege das Geheimniß jener Vereinigung. »Wo ist das Symbolum quicunque? ruft hier unser Kritiker aus. Gebt es mir her! ich will es zehnmal beschwören, ehe ich die Sätze unsers Philosophen nur Einmal anders, als Aberwitz nenne.«

Wir überlassen es dem Angegriffenen, sich gegen diesen starken Ausfall zur Wehr zu setzen, und haben auf unserem Standpunkte über die Darstellung des Verfassers nur Folgendes hinzuzusetzen. Allerdings schwankt die kirchliche Trinitätslehre, wie schon de Wette gesagt hat, zwischen Sabellianismus und Tritheismus; und daß es schwer sei, sie exegetisch vollkommen zu rechtfertigen, hat neuerlich Lücke mit edler Offenheit bekannt. Wenn sie also überhaupt nur mit Mühe vor Ausartungen verwahrt werden kann, so soll uns das milde und nachsichtig stimmen gegen die Argumentationen der Unitarier. Aber gewiß bleibt 1) daß sie, die Auctorität der Bibel vorausgesetzt, ein nothwendiger und sehr ehrenwerther Versuch ist, deren Aussprüche unter einander in Einklang zu bringen. 2) Daß sie schon als der compendiöseste Katechismus der christlichen Lehre und als heiliges Symbol der Christenheit Anerkennung verdient. 3) Daß ihr das Verdienst gebührt, zugleich den Polytheismus abgewehrt und die Gottesidee dem Herzen und Leben näher gebracht zu haben. Denn mit dem philosophischen ens realissimum kommt die Vorstellung von einer zugleich fernen und nahen Persönlichkeit, zu welcher wir freudig beten können, nur allzuleicht abhanden. — Mit Recht übrigens erklärt sich Strauß S. 464 gegen alle Analogieen, wodurch man die Trinitätslehre hat zur An-

schauung bringen wollen. Mögen es physische sein, oder psychologische, oder speculative: sie zerstören den eigentlichen Begriff. Auch den scharfsinnigen Versuch Lessing's (S. 486), zu unterscheiden Gott selbst, seinen Gedanken oder sein Bild, und die Harmonie zwischen Beiden, trifft dieser Tadel.

Mit Spannung gehen wir in die Untersuchung ein, welche Strauß S. 502 ff. über die Persönlichkeit Gottes ankündigt. Er ist so billig, einzuräumen, daß diese Persönlichkeit Grundvoraussetzung der biblischen Glaubenslehre sei. Aber sofort macht er nun gegen sie den Spinozistischen Grundsatz geltend: omnis determinatio negatio est. »Determiniren wir also Gott durch das Prädikat der Persönlichkeit, so wird damit eine Negation, eine Verendlichung des Unendlichen ausgesprochen; denn eine Person kann sich als solche nur durch Unterscheidung von andern Personen, mithin in ihrer Beschränkung, fühlen.« Hiegegen wird man mit Recht erwiedern können, daß in Beziehung auf Gott weder determinatio eine Beschränkung, noch negatio die Aussage einer Unvollkommenheit enthält. Freilich begreifen wir nicht, wie Gott sich von anderen Wesen unterschieden, und doch unbeschränkt fühlen kann; aber dieses unbegreifliche Verhältniß kann uns nicht nöthigen, ihm Selbstbewußtsein und Willensfreiheit abzusprechen, diese beiden Bestandtheile der Persönlichkeit, ohne welche er nicht unser Gott sein würde. Weiter sagt unser Verf.: »Spinoza's Lehre von der Substanz konnte nicht genügen, weil diese Substanz bloß abstract ist, nicht concret (man könnte sagen: sie ist = Null, weil sie keine Prädikate hat); und schon Jakob Böhme versuchte deßhalb, ihr mehr Gehalt zu geben. Allein wahrhaft gelungen ist dies erst Hegeln (S. 513), durch den Satz: die Substanz ist Subject, vermöge des Denkens. Demnach ist unser Begriff vom Absoluten das Absolute selbst; wobei jedoch Hegel läugnet, daß Gott des menschlichen Denkens bedürfe, um Geist zu werden. Er be-

hauptet: das Absolute komme zum Selbstbewußtsein nicht durch den Menschen, sondern im Menschen. Mag mit dieser Erklärung der Anhänger der Schule wohl zufrieden sein: wir bekennen gern, daß sie uns dunkel und zweideutig ist, schlüpfrig wie ein Aal, sobald wir sie fassen wollen. Und bei allem Respekt vor dem Denken können wir es doch nicht für das einzig Eine halten, wodurch der Mensch zur Wahrheit gelange; sondern das Gefühl behauptet auch seine Rechte. Das Gefühl nun muß einen Gott haben, zu dem es beten kann, der sich ihm nahet und dem es sich nahet; aber zu einem Gott, der bloß in meinem Denken ist, der weder Selbstbewußtsein hat, noch freien Willen, kann ich nur zum Scheine beten. Am Ende freilich vindicirt unser Hegelianer auch der Gottheit eine Persönlichkeit; aber was für eine? Es heißt S. 523: »so ist also der Speculation unserer Tage Gott weder die allgemeine Substanz, noch die beschränkte Person, sondern die sich stets personificirende Substanz, nicht Einzel-Persönlichkeit, sondern All-Persönlichkeit.« Uns kommt diese All-Persönlichkeit vor wie ein σιδηρόξυλον, eine contradictio in adjecto: ein speculativer Proteus ist sie auf jeden Fall. Denn kämpfen wir gegen den Begriff Gottes als absoluter Substanz, so heißt es: allerdings hat sich Gott personificirt! Acceptiren wir dies aber, und nehmen Gott als Person, so wird uns entgegnet: das sei ferne! Gott ist die Substanz und nicht in die Gränzen der Persönlichkeit eingeschlossen! Herr Dr. Strauß hat hier vergessen, wie heftig er S. 500 den Weißeschen Satz als Unsinn tadelt, daß die Persönlichkeiten der creatürlichen Welt viele endliche Geister bleiben und zugleich der Eine absolute Geist werden sollen. Uns scheint das Eine so unverständlich wie das andere: aber die Jünger der neuesten Philosophie meinen ja eben, wenn der Widerspruch nur recht derb hingestellt werde, so sei er auch schon gelöst.

Wie sich nach diesen Prämissen das Lehrstück von den

göttlichen Eigenschaften (S. 531 ff.) gestalten müsse, läßt sich im Voraus leicht ermessen. Auch hier hat der Verf. unbefangen anerkannt, daß nach kirchlicher (und biblischer) Lehre Gott relativ sowohl erkennbar sei (in seinen Werken), als unerkennbar (in seinem Wesen). »Aber, heißt es nun weiter, die drei aus der Scholastik bekannten Wege, um Gottes Eigenschaften zu erkennen, via negationis, eminentiae et caussalitatis, können auf positive göttliche Vollkommenheiten nicht führen. Der erste liefert nur negative, der zweite approximative, der dritte relative Begriffe von Gott.« Dies ist von den neueren Theologen, z. B. Schleiermacher, Nitzsch, Twesten, auch immer zugegeben worden: sie lehren einstimmig, daß Gott nicht an sich erkennbar sei, sondern nur in seinen Beziehungen zur Welt. Und sind denn die so gefundenen Eigenschaften etwas ganz Unbrauchbares? Das sind sie weder für das Denken, dem sie die wichtigsten und würdigsten Räthsel zur Lösung darbieten, noch für den Glauben und die Andacht, denen sie die Gottes-Idee näher bringen, fruchtbar und inhaltreich machen. Die Speculation sträubt sich zwar gegen sie, weil es nicht gelingen will, ihre vollkommene Harmonie unter einander zu demonstriren; aber ihrer entbehren kann sie doch nicht.

Der kirchlichen Lehre von den göttlichen Eigenschaften wird ferner (S. 452) der Vorwurf gemacht, sie schwanke zwischen dem Objectiven und Subjectiven, folglich zwischen Realität und Nichtrealität in einer unglücklichen Mitte; sie denke sich Gott als hinter der Welt stehend; sie wolle Bestimmungen Gottes geben und doch dessen Unbestimmbarkeit festhalten. Man sieht bald, was allen diesen Vorwürfen zum Grunde liegt: es ist der Anthropomorphismus der göttlichen Attribute, welchen Strauß S. 542 so charakterisirt: es solle von Gott alles Menschenähnliche, nur nicht die Menschenähnlichkeit selbst, entfernt gehalten werden. Gewiß ist es sehr zu bedauern, daß er diesen

wichtigen Punkt keiner tieferen Erforschung gewürdigt hat. Mag der Anthropomorphismus das Denken nicht befriedigen; in unserer sinnlichen Natur ist er mit Nothwendigkeit gegründet, und darum auch dem Glauben unentbehrlich; und diese allbekannte Bemerkung sollte im Urtheile über ihn vorsichtig machen. Freilich, wenn er für die Wirklichkeit, das Bild für die Sache genommen wird, so ist Gefahr vorhanden, den Begriff Gottes zu verunreinigen. Aber eben die biblischen Anthropomorphismen (z. B. Gottes Hand und Auge, Gottes Zorn und Reue) sind so in die Augen springend, daß sie als Bild gar nicht verkannt und für eigentliche Vorstellungen nicht genommen werden können. Wenn die Bibel Gottes Hände und Füße schildert, und auf demselben Blatte seine Unsichtbarkeit behauptet: wenn sie sagt: »es reuete Gott, daß er den Menschen gemacht hatte,« und bald nachher: »Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas reuen sollte«: wollen wir uns die hehren Propheten so stumpfsinnig vorstellen, daß sie die Discrepanz nicht bemerkt hätten? Mag also das Denken den Mißbrauch der Anthropomorphismen fern halten; es ist darum nicht befugt, die Befriedigung zu verwerfen, welche das religiöse Gefühl in ihnen findet. — Daß diese Lehre Gott darstellt hinter der Welt stehend, gleich einem Maschinisten, ist ein Mißgriff, den wir nicht zu theilen brauchen: sondern über und in der Welt stehend sollen wir uns Gott denken, als einen erfindenden, schaffenden, unbegreiflich vollkommenen Künstler. Und wenn die Bibel allerlei Bestimmungen Gottes giebt, welche zum Herzen sprechen, obwohl sie dem Denken nicht adäquat erscheinen; hat sie dann nicht vollkommen Recht, zugleich Gottes Unbestimmbarkeit fest zu halten? — Was bietet uns denn die neue Religionsphilosophie statt der verworfenen göttlichen Eigenschaften? Hierüber erhalten wir S. 544 die vorläufige Auskunft: Hegel begreife mit Spinoza Gott ohne besondere Eigenschaften als die sich selbst bewegende Entelechie.

Fragt man weiter nach, wie das dunkle Wort zu verstehen sei, so wird am Schlusse des Kapitels (S. 613) die überraschende Erklärung abgegeben: »sollte etwas genannt werden, was in der Philosophie mit der Stellung der göttlichen Eigenschaften vergleichbar ist, so wären es die Weltgesetze.« Also kalte Weltgesetze, welche mit unerbittlicher Strenge über Gott und Menschen walten, ein grauenvolles Fatum, welches ohne Rücksicht auf sittliche Würdigkeit seinen zerstörenden Gang geht, solches wird uns zum Ersatz geboten für die Vollkommenheiten eines Weltenvaters, den wir Christen im Bilde Christi anschauen. Im schroffen Gegensatze damit steht jener biblische Anthropopathismus: es reuete Gott; denn der Sinn desselben ist kein anderer, als daß Gottes Weltregierung auf das sittliche Verhalten der Menschen Rücksicht nehme.

Die Eintheilung der göttlichen Attribute wird S. 547 von der menschlichen Psychologie entlehnt; unterscheidet also, wie gewöhnlich, Eigenschaften des Seyns, des Verstandes und des Willens. Sie sei zwar eigentlich die schlechteste von allen, aber unvermeidlich nach der Kirchenlehre, da Gott als Einzel-Persönlichkeit gedacht werde. Wir werden uns, was den Grund der Eintheilung betrifft, lieber an K. Hase halten (Lehrbuch der evang. Dogmatik, Aufl. 2. S. 160), welcher, dem Anthropomorphismus seine Ehre lassend, sich also ausdrückt: »da die Idee Gottes als das Urbild des menschlichen Geistes geoffenbart ist, so kann in der That eine Eintheilung der Attribute nur eine Psychologie Gottes sein.«

In Beziehung auf die Kategorieen des Raums und der Zeit werden zuerst (S. 550 ff.) die Allgegenwart und die Ewigkeit Gottes zur Sprache gebracht. Der Verf. ist der Meinung, daß die biblische Vorstellung von der Allgegenwart keineswegs absolute Unkörperlichkeit und Unbeschränktheit Gottes in sich schließe; daher unter anderen Kirchenvätern auch Tertullian Gott einen Körper, wiewohl einen nicht grob materiellen, beilegte.

Es wird darauf hingewiesen, daß die reine Idee der Allgegenwart leicht zum Pantheismus, der Begriff der Persönlichkeit hingegen zu einer Beschränkung Gottes hinführe; und wenn man sich wegen dieser Antinomie auf die Unbegreiflichkeit Gottes zurückziehe, so sei das nur ein Beweis, daß man die Wahrheit nicht habe. Hier liegt abermals die Behauptung zum Grunde, daß die religiöse Wahrheit nur im klaren Begriffe ruhe; eine Behauptung, wobei die sinnlich beschränkte Natur des Menschen gänzlich ignorirt wird. Ihr zufolge müßte jede Religionslehre verworfen werden, worin eine Unbegreiflichkeit vorkommt; und damit wäre über die Lehren von der Vorsehung, vom Gebete, von der Erlösung, von der Liebe zu Gott, kurz über Alles, was der christlichen Religion eigentlichen Werth giebt, der Stab gebrochen. Daß die Schrift in einzelnen Stellen (wie 1 Kön. 8, 27 und Psalm 139) die Allgegenwart Gottes so stark ausdrückt, als es die Sprache der Andacht nur verstattet, in andern dagegen Räumlichkeits-Verhältnisse auf Gott anwendet, darin können wir keine eigentliche Antinomie finden. Denn sie redet nicht mit philosophischer Genauigkeit, sondern in sinnlicher Hülle, um die Idee dem menschlichen Gefühle faßlich zu machen; sie redet anthropomorphistisch: hierüber ist jedoch mit dem Verf. kaum eine weitere Discussion möglich.

Anlangend die Ewigkeit Gottes, wird die Frage aufgeworfen, ob sie bloß als Anfangs- und Endlosigkeit zu fassen sei, oder auch als Aufhebung jeder Succession in Gott? Die Socinianer glaubten, im Interesse der menschlichen Willensfreiheit, eine solche Succession statuiren zu müssen; Strauß zeigt aber, daß damit die Unveränderlichkeit, folglich auch die reine Ewigkeit Gottes nicht bestehen könne. Das geben wir zu; allein die Folgerung müssen wir läugnen, daß Persönlichkeit und successionslose Ewigkeit Gottes unvereinbar seien. Im Begriffe, ja! aber nicht im Glauben. Der Verf. traut auch seiner Beweis-

führung nicht unbedingt, indem er spricht: »Persönlichkeit ist, so viel wir einsehen, durch den Wechsel der äußeren Gegenstände und der inneren Zustände bedingt, wodurch sie selbst in die Zeitlichkeit hineingezogen wird.« Es kommt nur darauf an, die unendliche Persönlichkeit nicht als eine endliche zu fassen. Was aber die menschliche Willensfreiheit betrifft, so verschwindet sie bekanntlich vor der Speculation, namentlich der pantheistischen, und nur im Glauben, nämlich im Glauben an die Stimme des Gewissens, wird sie gewonnen. Menschliche Freiheit, Gottes Persönlichkeit und successionslose Ewigkeit sind drei Postulate, welche wir nicht aufgeben können, auch wenn uns ihre Harmonie unter einander ein Räthsel bleibt.

Attribute des Verstandes und des Willens, heißt es S. 563 ff., dürfen in Gott eigentlich nicht unterschieden werden; sintemal Denken und Wollen bei ihm Eins sind. Auch Allwissenheit und Allweisheit fallen insofern zusammen, als Gott nichts denkt, ohne es zweckmäßig hervorzubringen. Ferner lassen sich in dem intuitiven Erkennen Gottes weder das Vermögen dazu und der Act selbst unterscheiden, noch die Erkenntniß seiner selbst und anderer Dinge, noch das Erkennen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, noch endlich das Erkennen des Wirklichen, Möglichen und Unmöglichen. Man sieht, wie wir mit starken Schritten der Alleins-Lehre zueilen, jenem Abgrunde, in welchem jeglicher Unterschied verschwindet. Ehe wir uns in denselben stürzen, suchen wir lieber nach Anhaltspunkten, damit uns nicht schwindlich werde! Wir finden solche in den angegebenen Unterscheidungen, wenn wir gleich deren Unvollkommenheit erkennen, und uns dabei auf unseren menschlich-engen Gesichtskreis einschränken. Es giebt hier Fragen, welche nahe an den Unsinn gränzen, z. B. ob Gott auch das Unmögliche erkenne? Aber an die selbige Gränze führen uns auch die Knittelverse des

geistreichen Mystikers Angelus Silesius, welche der Verf. hier, wie anderwärts, mittheilt:

> Mensch, Gott gedenket Nichts. Ja, wär'n in ihm Gedanken,
> So könnt' er hin und her, so er doch nicht thut, wanken.

Mit Recht übrigens erinnert Strauß gegen Weiße, der mit den Socinianern, um der menschlichen Freiheit willen, eine Succession im göttlichen Erkennen annimmt, daß dadurch die göttliche Persönlichkeit etwas ganz Undenkbares werde.

Über Gottes Allweisheit S. 577 die scharfsinnige Bemerkung: sie sei in sofern ein unhaltbarer Begriff, als für Gott nichts bloßes Mittel, und nichts bloßer Zweck sei. Man könne also nur sagen: Allweisheit ist die göttliche Idee, als organisirende betrachtet. Allein damit wird die Schwierigkeit nur zum Schein aufgehoben; denn ein Organisiren können wir uns eben nicht anders denken, als durch gewisse Mittel zu gewissen Zwecken. Es ist wahr: für Gott ist Alles Mittel und Alles Zweck; allein wir Menschen müssen beide im Denken aus einander halten, weil wir sie sonst gar nicht denken könnten.

»Der Wille Gottes, als ein Streben gedacht, würde schon eine Beschränkung, etwas das er nicht hat, involviren (S. 580).« Diese Bemerkung, worauf sich das Systeme de la nature etwas zu Gute thut, ist nichts weniger als scharfsinnig; denn Niemand verkennt, daß der Ausdruck Wille von Gott gebraucht, ein Anthropomorphismus sei; freilich ein nothwendiger. Mehr Aufmerksamkeit dürfte eine andere Unterscheidung unseres Verf. erheischen: daß nämlich in Beziehung auf das Können Gott Allmacht, in Beziehung auf das Sollen Heiligkeit zugeschrieben werde. Dieses scheint recht populär; aber S. 583 begegnet uns gleich wieder eine große Spitzfindigkeit in der Behauptung: der Satz **Deus, quod vult, potest,** müsse sich auch umkehren lassen. Aus dem umgekehrten **Deus, quod potest,**

vult, wird dann ohne Weiteres geschlossen: also könne von einer Freiheit des göttlichen Willens gar nicht die Rede sein. »Weder die physischen Gesetze der Außenwelt, noch die moralischen im Menschen sind ein Product der göttlichen Freiheit, sondern ein Product innerer Nothwendigkeit, woraus zugleich die Unmöglichkeit der Wunder klar wird.« Wir haben hierauf zu entgegnen, daß Nothwendigkeit in Gott eben seine höchste Freiheit ist; sofern Freiheit Gottes nichts Anderes bedeuten kann, als daß er, unabhängig von äußeren Bestimmungen, durchgehends caussa sui sei. So sind nun die Wunder ein Beweis der göttlichen Freiheit, der Freiheit vom Zwange der Naturgesetze; und man erkennt hier in der That, wie sich die Speculation als eine wächserne Nase drehen läßt und mit den Worten eine Art von Taschenspielerei treiben kann.

»Der Heiligkeit Gottes, heißt es S. 593, liegt die Voraussetzung zum Grunde, daß er vult, quod debet, mithin auch debet, quod vult. Da nun aber jedes Sollen die, wenigstens metaphysische, Möglichkeit des Bösen in sich schließt, so widerspricht diese Eigenschaft dem Begriffe des Absoluten; denn das Böse ist nichts anderes als Abwendung vom Absoluten durch Selbstsucht.« Ganz fest vertraut freilich Strauß selbst nicht auf diese Argumentation, indem er hinzufügt: »so scheint also die Möglichkeit vorausgesetzt zu werden, daß Gott wohl auch anders wollen und handeln könne.« Abgesehen nun von der sehr bedenklichen Erklärung des Bösen als einer Abwendung vom Absoluten (im pantheistischen Sinne), so ist schon das Sollen überhaupt kein Ausdruck, der sich schicklich von Gott gebrauchen läßt; denn Gott ist vielmehr die Quelle alles Sollens. Folglich wird uns jene Rede von einer Möglichkeit des Bösen in Gott als eine thörichte vorkommen, und wir werden ihr die derbe Katechismus-Erklärung vorziehen: Gott haßt das Böse. Dagegen können wir uns gern gefallen lassen, was gegen die Auf-

fassung der göttlichen Heiligkeit als Grund des Sittengesetzes bemerkt wird: sie falle mit der justitia legislatoria zusammen.

Zwei biblische und christliche Hauptlehren, die von der Gerechtigkeit und von der Liebe Gottes, hat unser Verf. S. 599 ff. auffallend kurz behandelt; freilich ganz gemäß dem Hegelianismus. Denn von der Gerechtigkeit kann ohne die Grundlage einer sittlichen Gesetzgebung, und von der Liebe ohne die Idee der Persönlichkeit kaum die Rede sein. Was die Gerechtigkeit betrifft, so wird die Lehre der Gnostiker, wie es scheint mit Billigung, angeführt, daß diese Eigenschaft nur ein anderer Modus der Güte sei, und daß von dem Zorne Gottes alle Leidenschaftlichkeit hinweggedacht werden müsse. Hiermit sind aber die bekannten Schwierigkeiten der Allgerechtigkeit keineswegs erledigt. Einen Widerstreit findet unser Kritiker in dem Satze: daß die göttliche Bestrafung der Sünde verdient, hingegen die Belohnung der Tugend unverdient (Gnade) sei. Im Ersten werde die menschliche Selbstthätigkeit behauptet, im Zweiten geläugnet. Allein Beides ist von einem verschiedenen Standpunkte aus gesagt, und vereinigt sich erst wieder in der religiösen Anschauung. Auf dem Standpunkte der Freiheit sind Belohnung sowohl als Strafe verdient; allein diesen Standpunkt verlassen wir, wenn wir an die Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe denken, welche jeden Rechtsanspruch entfernt. Da begeben wir uns mit der Schrift in das Gebiet der Gnade Gottes, auf welchem aber die Freiheit keineswegs geläugnet wird, da vielmehr die Gnade eben Grund der Freiheit ist. Das Verhältniß ist also dieses, daß das Kind, welches das Geschenk mißbraucht, verdient gestraft wird, dasjenige aber, welches das Geschenk recht gebraucht, den (an sich) unverdienten Lohn empfängt. Richtiger finden wir die Bemerkung S. 600, über den Unterschied von natürlichen und positiven Strafen: er sei ein ganz subjectiver, indem jede Strafe, je nachdem man sie ansieht, entweder natürlich, oder positiv heißen

könne. Auch die Unterscheidung von inneren und äußeren Strafen sei verwirrend, sofern die göttliche Vergeltung wesentlich als eine innere gedacht werden müsse. Wohl wahr; aber der menschlichen Anschauung sind dennoch beide Unterscheidungen unentbehrlich.

»Liebe und Seligkeit bedingen einander (nach S. 606) wechselseitig. Aber Liebe kann der Gottheit nur uneigentlich beigelegt werden, weil sie als ihr Gegentheil den Haß voraussetzt. — Allerdings, wer keinen Menschen hassen kann, wie das Sprichwort sagt, der kann auch keinen lieben; und daß die Liebe Gottes etwas Anthropopathisches habe, ergiebt sich hieraus klar genug; nicht aber, daß diese Vorstellung leer und unhaltbar sei. Sie ist der Lebensathem des Glaubens: er kann ihrer nicht entbehren. Eine Liebe, die nichts bedarf und Alles giebt, läßt sich freilich am wenigsten in den Begriff fassen; aber dennoch hat der Verf. nicht gewagt, diese erhabene Lehre, wie er sonst überall thut, aufzulösen, sondern er geht mit einer heiligen Scheu an ihr vorüber. Denn zu sehr springt das Wahre und Wohlthätige des biblischen Glaubens: Gott ist die Liebe (1 Joh. 4, 16), Also hat Gott die Welt geliebt (Joh. 3, 16) u. s. w. in die Augen: nur durch ihn kommt Gott zu dem Menschen, und der Mensch zu Gott. »Das Verhältniß zwischen Liebe und Gerechtigkeit, meint Strauß, scheint nach dem Christenthume darin zu bestehen, daß jene, als Gnade, dieser zuweilen in die Arme fällt.« Es scheint nur so, in einzelnen anthropopathischen Ausdrücken: sofern aber Sittlichkeit die Bedingung des höchsten Gutes ist, liebt Gott, auch wenn er Gerechtigkeit übt, auch den Sünder. Vergl. 1 Petr. 1, 17. Hegel spricht (S. 611): »Liebe Gottes kann man das nennen, daß das Unendliche mich gewähren läßt; und Gerechtigkeit, daß das Unendliche dem Endlichen sein Recht anthut, indem es dasselbige vernichtet.« Schwerlich wird der Christ Lust haben, seinen Katechismus-Begriff mit diesen Bestimmungen zu vertauschen.

III.

Nur ganz kurz wollen wir uns bei dem noch übrigen Theile des Buchs aufhalten, in welchem der Verf. die Lehrstücke der speciellen Dogmatik von der Schöpfung, den Engeln und dem Urstande des Menschengeschlechts abhandelt. Der große Conflict tritt hier immer deutlicher hervor, worin sich die Philosophie des Tages nicht bloß mit der historisch gewordenen Dogmatik, sondern auch mit der reinen Bibellehre befindet: die Darstellung des Verfassers macht ganz den Eindruck eines neuen Manichäismus, welcher unter dem Nahmen des Christenthums seine kosmologischen und pantheistischen Speculationen zur Herrschaft bringen möchte.

Die Lehre von der Schöpfung (S. 620 ff.) wird eröffnet mit einer Kritik der Mosaischen Kosmogonie. In der schon bekannten Weise wird gezeigt, wie dieselbe formell (z. B. durch die sechs Tagewerke) und materiell (z. B. durch die Schöpfung des Lichts vor der Sonne) der neueren Kosmologie und Geologie widerstreite. Dazu sei dann die Kritik gekommen, mit dem Beweise, daß das erste und zweite Kapitel der Genesis ganz verschiedenen Inhalts, und von zwei verschiedenen Verfassern, dem Elohisten und Jehovisten seien; wie auch, daß beide einer viel späteren Zeit, als der Mosaischen angehören. Über dieses Letztere wollen wir hier nicht streiten; oder vielmehr wir wollen dieses Ergebniß der Kritik willig einräumen. Wir wollen uns auch nicht auf die mancherlei Vertheidigungen berufen, welche die Geologie der Genesis in neueren Zeiten gefunden hat. Aber schon Hase (Dogm. S. 180) hat auf die Ungehörigkeit aufmerksam gemacht, die Offenbarung vor den Schranken der neueren Philosophie und Naturkunde zu rechtfertigen. Lieber rufen wir dich auf, verklärter Herder! daß du uns abermals deine »älteste Urkunde des Menschengeschlechts« entgegen haltest; damit wir endlich einsehn lernen, wie eine solche religiöse und

morgenländisch=poetische Weltanschauung zu nehmen sei. Sind denn nicht die kosmogonischen Forschungen, die sich mit jedem Jahrzehend erweitern und verbessern, auf religiösem Standpunkte gleichgültig? Damit hat also die Genesis nichts zu thun; sondern sie will die großen Grundideen, auf welchen alle Offenbarung beruht, in's Licht setzen; nämlich die Ideen 1. Gott hat Alles geschaffen, 2. Alles gut geschaffen, 3. den Menschen zur Krone der (uns angehenden) Schöpfung geschaffen. Trotz der Verschiedenheit der Verfasser, dürfen wir daher auch kühn behaupten, daß zwischen Genes. 1 und 2 ein reeller, eigentlicher Widerspruch nicht Statt finde.

Auch die Schöpfung aus Nichts wird S. 625 f. besprochen, mit Anführung der gewöhnlich wider diese Lehre erhobenen Schwierigkeiten. Es ist aber wohl zu beachten, daß sie zunächst nicht ein theoretisches Moment hat, sondern das praktische: die schöpferische Allmacht und Unabhängigkeit Gottes entschieden hinzustellen. Viel eitle Spitzfindigkeiten wären vermieden worden, wenn man dieses stets festgehalten hätte.

Wird nach dem Zwecke der Schöpfung gefragt, so läßt sich im Voraus erwarten, daß unser Verf. nicht einmal den Ausdruck zulassen werde (S. 629); sofern der Zweck ein Bedürfniß, einen Mangel in Gott vorauszusetzen scheint. Allein daß Gott nicht in demselbigen Sinne, wie uns Menschen, Zwecke beigelegt werden können, wissen wir ja ohnehin. Natürlich nun widerspricht die Hegelsche Philosophie der Kirchenlehre, daß Gott die Welt aus freier Gnade (Grund) und zu seiner Ehre (Zweck) geschaffen habe. Sie sagt: Gott schuf aus Nothwendigkeit: er konnte nicht anders als eine Welt schaffen; er mußte sich selbst gegenständlich werden. Dem Christen muß ein solcher Gott wundersam vorkommen; denn er trägt nicht alle Dinge mit seinem kräftigen Wort, sondern wird vielmehr von ihnen getragen. Er kann sich nur im blinden Bildungstriebe entwickeln; und so ist

denn auch seine Vorsehung nur eine Nothwendigkeit, ein blindes Fatum, ein Saturn, der seine eigenen Kinder verschlingt. Wenn Melanchthon von der Schöpfung sagte: voluit Deus innotescere, so fügte, nach unserm Verf., Hegel dem ein sibi hinzu: Gott wollte, daß sein Begriff ihm gegenständlich werde. Aber ist das nicht ein werdender, zeitlich sich entwickelnder, also Anfangs noch unvollendeter Gott?

Diese Frage, oder diesen Zweifel hat der Verf. selbst aufgeworfen; und um ihn zu lösen, kommt er auf die Idee einer ewigen Schöpfung. Er gedenkt der Frage, welche schon die Manichäer stellten: was that Gott, ehe er die Welt schuf? Schade, daß er nicht auch die bekannte witzige Antwort darauf anführt: er band Ruthen für die, welche darnach fragen! Während Origenes eine endlose Reihe von Welten vor der jetzigen Welt behauptete, weil Gott ja niemals müssig sein könne, wollte Augustin dem Einwurfe begegnen, daß Gott durch die einmalige Schöpfung eine Veränderung erlitten habe. Er nahm deßhalb an, diese Welt sei nicht in, sondern mit der Zeit geschaffen. Dies nennt Strauß eine ächt theologische Auskunft; mit anderen Worten: eine elende Ausflucht. Denn jedes einzelne Schaffen gehöre nothwendig in die Zeit: es sei ja ein in der Ewigkeit fixirter Punkt, wodurch rückwärts so gut wie vorwärts die Zeit gemessen werde. Wir bemerken nur, daß die ganze Frage wohl ein metaphysisches, speculatives, aber eigentlich kein theologisches, religiöses Interesse habe: auf menschlichem Standpunkte betrachtet, muß die Welt einen Anfang gehabt haben; aber als göttlicher Act angesehn, müssen wir die Schöpfung für einen ewigen Act erklären (Vergl. Twesten's Dogmatik. II. S. 83). Was für eine Lösung giebt denn nun die pantheistische Philosophie? Da sie eine Coexistenz des Endlichen mit dem Absoluten annimmt, so muß sie die Schöpfung als zeitlose Causalität setzen. »Gott ist ewig vollkommen, weil er ewig schafft; daher kann der Schöp-

fungsbegriff um so weniger bestehn, weil er eigentlich in den der Erhaltung zerfließt.« Daß die Erhaltung eine creatio continua sei, und Gott in so fern ewig schaffe, geben wir zu; aber jener Coexistenz des Endlichen mit dem Unendlichen widerspricht die Bibellehre so entschieden, daß vor dem Richterstuhle des Christenthums das Urtheil über diese Lehre des Verfassers nicht schwer fällt. Durch seinen Schöpfungs-Begriff scheidet sich das Christenthum auf ewig von dem Pantheismus. Die Theologie aber will in dem Satze: Gott hat die Welt mit der Zeit geschaffen, nur eine Antinomie ausdrücken, die Antinomie nämlich, daß jedes Schaffen eben so wohl in der Zeit, als außer der Zeit gedacht werden kann. In der Mosaischen Kosmogonie liegt von solchen speculativen Scrupeln nichts: sie redet menschlich, indem sie die Erde zum Mittelpunkte des Weltalls macht; und nur um die Wahrheit ist es ihr zu thun, daß Gott die freie Ursache der Welt sei.

Der kurze Inbegriff der Engellehre unseres Verfassers (S. 661 ff.), wobei von den bösen Engeln für jetzt abstrahirt wird, ist dieser: die Vorstellungen der heil. Schrift von Engeln seien so schwankend zwischen Person und Personification, passen auch zu unserer jetzigen Erkenntniß vom Weltganzen so wenig, daß man nicht bloß mit Schleiermacher sagen müsse: »die Möglichkeit solcher Wesen bleibt dahingestellt, und wir haben in unserem Handeln keine Rücksicht auf sie zu nehmen,« sondern vielmehr: »dergleichen Wesen, welche das neue Test. nicht bloß aus Accommodation, sondern als wirklich vorhanden annimmt, existiren überall nicht.« Gewiß eine bündige, nicht auf Schrauben gestellte Erklärung! Wir sind auch ganz einverstanden, daß Jesus und die Apostel wirklich an das Dasein von Engeln geglaubt haben; wenn man uns dagegen nur zugestehn will, daß die Engel in manchen Stellen als bloße Redefigur, oder als Personification der göttlichen Vorsehung vorkommen. Wir müssen ferner zugeben, daß in diesem Glauben Manches den Volksvorstellungen der vorchristlichen Zeit und

des Morgenlandes angehöre. Aber durch dieses Alles wird doch nicht aufgehoben die biblische Lehre von höheren Wesen auf der Stufenleiter der Schöpfung, von einem unermeßlichen Geisterreiche, entsprechend der Unermeßlichkeit der materiellen Welt. Eine Lehre freilich, welche, ihrer Natur nach, mehr der Ahnung und Poesie angehört als der Dogmatik; welche aber doch für die ideale Richtung des Christenthums, und für unser Streben nach Vervollkommnung keineswegs als gleichgültig anzusehn ist.

Bei der Darstellung des Dogma's vom Ursprunge des Menschengeschlechts (S. 675 ff.) fühlen wir uns sogleich zum Widerspruche aufgefordert gegen die abermalige Behauptung, daß die beiden ersten Kapitel der Genesis einander widersprechen. Der scheinbare Widerspruch verschwindet, sobald wir erwägen, daß in beiden Stücken das Grundwesen des Menschen nicht philosophisch und dogmatisch, sondern zu praktischen Zwecken und im poetischen Gewande geschildert wird. Strauß hat aber außerdem sehr Vieles gegen die kirchliche Ausbildung dieses Dogma's einzuwenden. 1) Gegen die Schöpfung des Menschen unmittelbar aus der Hand Gottes, behauptet er dessen allmählige Entwickelung aus niederen Thiergattungen, wofür eine durchgreifende Analogie spreche. Er generalisirt also im Ernst, was neulich Gottfried Hermann in einem vielbesprochenen Aufsatze, wie man sagt zum Scherz, von dem weiblichen Geschlechte als Conjectur gab. Wir wollen darüber nicht streiten; denn das Alte Test. liefert keine Physiologie des Menschen, sondern behauptet eine praktische Wahrheit, nämlich die unbedingte Ableitung des Menschen aus Gott; wobei der Unterschied von mittelbarer und unmittelbarer Schöpfung gar nicht in Frage kommt. 2) Wegen der totalen Verschiedenheit der Menschen-Racen läugnet er die Abstammung von Einem Paare, und behauptet eine generatio aequivoca der Racen. Hier gilt dieselbe Entgegnung. Gesetzt auch, der Verfasser der Genesis hätte bei seinem Einen

Menschen-Paare nur den ihm bekannten Asiatischen Menschen-Stamm im Auge gehabt, so bliebe doch die Idee unversehrt, welche er ausdrücken will: die Menschen sind untereinander Brüder und göttlichen Geschlechts. Auf die, denn doch noch problematische, Annahme verschiedener Menschen-Racen brauchen wir uns also gar nicht einzulassen. 3) Die ursprüngliche Vollkommenheit der Menschennatur werde in der Bibel selbst nicht behauptet; und diese Vorstellung sei schon um deßwillen nichtig, weil zur Vollkommenheit des Ganzen eben eine Manchfaltigkeit höherer und niederer Bildungsformen nothwendig erfordert werde. Es muß zugestanden werden, daß die ältere Dogmatik die imago divina idealisirt hat, und mit ihrer so bestimmten Fassung von einer angeborenen Weisheit, Heiligkeit und Unsterblichkeit der ersten Menschen über die Bibel hinaus gegangen ist. Wir wollen also auch nicht die, vom Verf. selbst (S. 714) angeführte Auctorität Schellings uns zu Nutzen machen, welcher meint: die Sterblichkeit des Menschen sei keine ursprüngliche und organische Nothwendigkeit, und überhaupt müsse den Urmenschen eine hohe Culturstufe beigelegt werden. Aber oberflächlich und ungenügend ist doch auf der anderen Seite die Behauptung der Socinianer und Arminianer, das göttliche Ebenbild habe in nichts Anderem bestanden als in der Herrschaft über die Thiere durch Vernunft. Denn man braucht sich nur diese von der Sünde noch nicht verdunkelte Vernunft gehörig auszudenken, um in ihr den Keim der Gottähnlichkeit und jeder menschlichen Vollkommenheit zu entdecken. Es hängt hier Alles genau zusammen. Die Bibel sagt: Gott hat Alles, folglich auch den Menschen, gut erschaffen; und der Gegensatz gegen die Meinung, als ob er den Menschen böse und verkehrt erschaffen, wird noch bestimmter hervorgehoben durch die Lehre: nach Gottes Bilde ist der Mensch geschaffen: auch liegt in der Erzählung von seiner ersten Sünde, daß er vorher unsündlich müsse gewesen sein. Die Geschichte der Protoplasten ist also weit

weniger von der historischen, als von der idealen und praktischen Seite zu betrachten. Über den Urzustand der Menschheit läßt sich weder historisch, noch spekulativ etwas Gewisses ausmachen: aber es ist Gegenstand des Glaubens, daß der Mensch, so lange sein Verhältniß zu Gott noch nicht durch die Sünde gestört war, sich einer höheren Vollkommenheit erfreut habe. Und dieser Glaube hat etwas sehr Erweckliches: die ursprüngliche Anlage der Menschheit bietet das Ideal dar, nach welchem sie jetzt ringen soll. Daher Rückert singt, in der Weisheit des Bramahnen:

Der Menschheit schönes Bild, wie es muß einst auf Erden
Gewesen sein, und wie es muß einst wieder werden.

Wie denn auch das Neue Test. (Coloss. 2, 10) von Christo diese Erneuerung zum Bilde Gottes ableitet.

Unser Verf. ist der Meinung, es sei der Gottheit gar nicht unwürdig, auf der Stufenleiter der Geschöpfe etwas Unvollkommenes zu schaffen, das sich allmählich zu höherer Vollkommenheit entwickeln solle; und wer wollte das nicht zugestehn? Allein er wagt doch auch nicht eine anfängliche Brutalität des Menschengeschlechts zu behaupten; er statuirt in ihm einen Keim zu höherer Vollkommenheit: und nun kommt es ja nur darauf an, wie hoch man diesen Keim anschlagen wolle, so hat man die Vollkommenheit selbst. In diesem Sinne scheint auch die Ansicht Augustin's gedeutet werden zu müssen, wornach die ersten Menschen nur das posse non peccare und posse non mori gehabt hätten, um daraus ein non posse peccare und non posse mori zu entwickeln.

Wenn die protestantische Kirche das Ebenbild Gottes, im Gegensatze zum Römischen Lehrbegriff, nicht als Geschenk, sondern als Natur betrachtet, so findet Strauß (S. 708) es inconsequent, daß dasselbe doch kein wesentlicher, sondern nur ein zufälliger Bestandtheil des Menschen gewesen sein soll; ein Punkt, den auch Ammon (im 3. Bande seiner Fortbildung des Christen-

thums zur Weltreligion) gerügt hat. Denn was zur Natur des Menschen gehöre, könne nicht zufällig sein, und es sei absurd zu lehren, daß von der menschlichen Natur Etwas abhanden gekommen. Allein der protestantische Lehrbegriff läßt sich genügend rechtfertigen durch die Bemerkung, daß das Wort »Natur« zur Vertheidigung der ursprünglichen Würde der Menschheit gewählt worden, das Beiwort »zufällig« aber zur Abwehr des Flacianischen Irrthums von einer zur Substanz des Menschen gewordenen Erbsünde. Die Ausdrücke sind vielleicht nicht passend; aber die Lehre selbst hat guten Grund.

So weit haben wir den Verf. bis an das Ende seiner dermaligen Angriffe auf unsere kirchliche Dogmatik begleitet. Wir sind ihm Dank schuldig, daß er manche Schwächen und Blößen derselben aufgedeckt hat; wir halten sie jedoch nicht für so unheilbar, wie er, sondern finden eben die heutige Theologie damit beschäftigt, sie zu entfernen. Aber die Hauptabsicht des Buches ist, der Philosophie, weil sie allein die Macht der Wahrheit auf ihrer Seite habe, den Vorrang vor dem Glauben zu verschaffen, und den Pantheismus, als die Religion aller Wissenden in unserer Zeit, an die Stelle des Christenthums zu setzen. Und hören wir die präconisirende Stimme des Herrn Dr. Ruge (Hallische Jahrbücher, 1840. № 312), so wäre diese Absicht vollständig erreicht. »Das Buch hat die Erwartungen der Freunde, wie der Gegner übertroffen. Bestürzt nimmt die alte Theologie den Streich entgegen; er ist unwiderstehlich; denn er hat die ganze Geschichte zu seinem Nachdruck. Diese Geschichte ist eine wissenschaftliche That: durch sie hat die Philosophie, d. h. das Denken über die Auctorität gesiegt; denn Philosophie ist die Seele der Zeit, auch der Theologie. Künftig werden die Wissenden die S e e l e der Unwissenden, und die Vernunftgläubigen die

Auctorität der Auctoritätsgläubigen sein. Der Glaube der Zeit ist der an die Macht der Wahrheit; und so wird Strauß's Buch für Viele eine Glaubenslehre im besten Sinne des Wortes werden.« Haben wir nun aber gesehen, daß Strauß, befangen in der Begriffs-Dialectik der Hegelschen Lehre, weder die Geschichte vollständig aufgefaßt, noch das Wesen des Glaubens erkannt, noch die Bibel rein ausgelegt habe, so werden wir schon wissen, was von jenen emphatischen Lobpreisungen zu halten sei. Eingedenk des Apostolischen Worts: der Glaube ist nicht Jedermann's Ding, könnte man das Buch überschreiben: »Der Triumpf des Glaubens, oder Empfehlung des Christenthums durch das Übermaaß philosophischer Speculation.« Es bedarf also keiner Anstalten, dergleichen Herr Dr. Ruge vermuthet, den künftigen Predigern das Gift dieses Buches zu verbergen. Vielmehr wollen wir guten Muths auch dem zweiten Bande der Straußischen Glaubenslehre entgegensehen, in der Hoffnung auch aus ihm mancherlei zu lernen; aber als schon vorher wissend, wo er hinaus will. Wünscht indessen ein Prediger sich über den dermaligen Stand der christlichen Glaubenslehre zu orientiren, so können wir ihm als eine nahrhaftere, freilich auch schwerere Kost Dr. Baumgarten-Crusius Compendium der christlichen Dogmen-Geschichte, nach der neuen Bearbeitung, zu ernstlichem Studium empfehlen.

SBB013401942617

FERD. SCHNEIDER
Buchbinderei
HAMBURG

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Köster, Friedrich

Die christliche Glaubenslehre des Herrn Dr. David Friedrich Strauß (I. Band, Tübingen und Stuttgart, 1840) ; auf dem Standpunke evangelischer Prediger critisch beleuchtet

Hannover 1841

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.894
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11761250-8